

B A

A Manual of Psychology.

by

G F STOUT

حَدِيقَةُ نَفْسِيَّاتٍ

تَرْجُمَهُ

مولوی عبدالباری ندوی

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_188137

UNIVERSAL
LIBRARY

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حلیۃ نفیات

ترجمہ

جی ایف۔ اسٹوٹ کی "مینول آف سائکالوجی" کا اردو ترجمہ

انس

مولوی عبدالباری صاحب دہلوی

مددگار پروفیسر کلینیہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۲۶ھ م ۱۳۳۴ھ م ۱۹۲۸ء

طبع خانہ عثمانیہ کتب خانہ دارالعلوم دیوبند

یہ کتاب یونیورسٹی ٹیوٹوریل پریس کی اجازت سے
جس کو حق اشاعت حاصل ہے اُردو میں
ترجمہ کر کے طبع و شائع کی گئی ہے۔

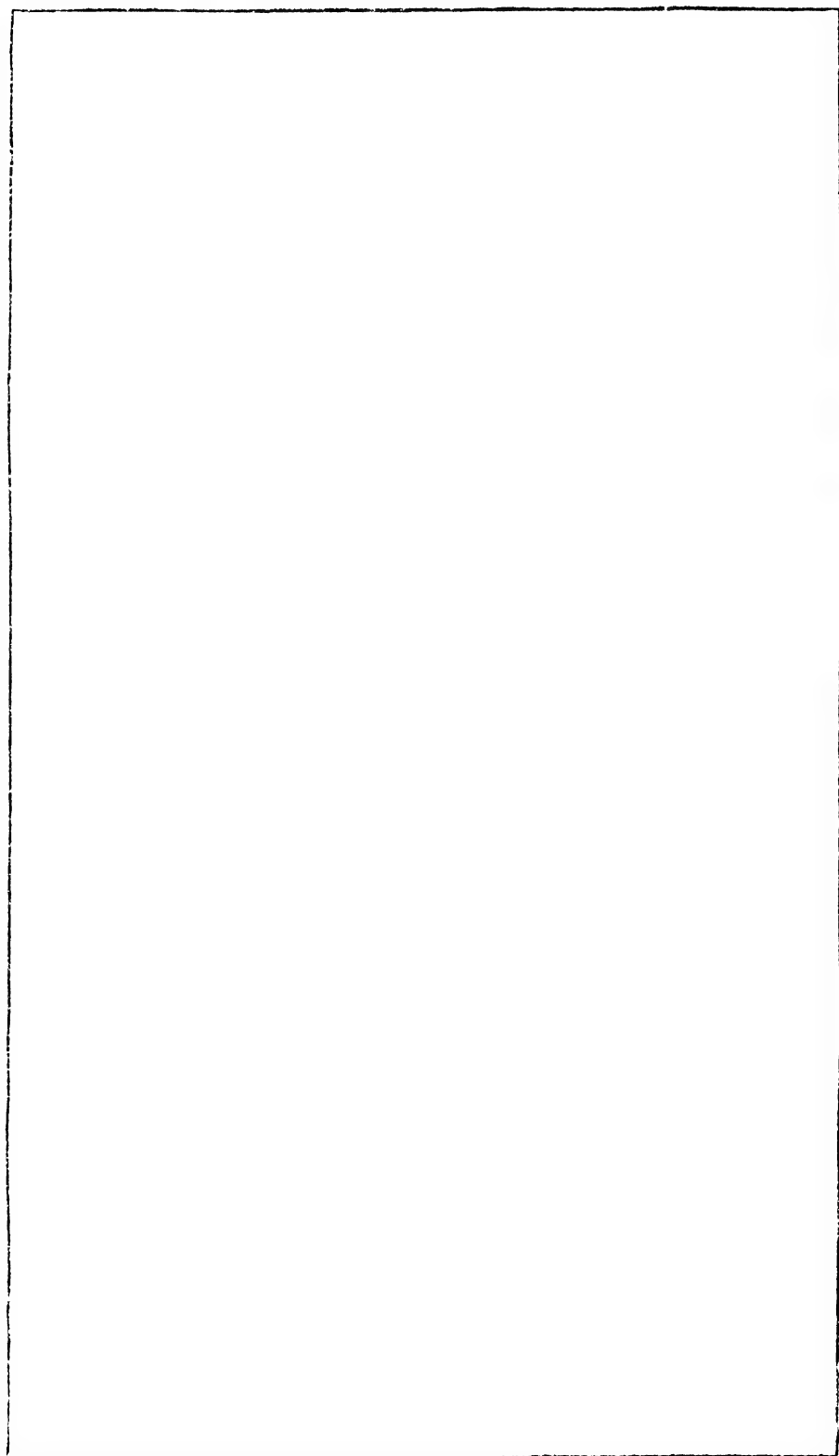
فہرست مضامین

حدیقہ نفسیات

صفحہ	مضمون		صفحہ
	ا	ب	
۴	۳	۲	۱
		مقدمہ	
۲۴	۱	باب - موصوعہ نفسیات -	۱
۵۴	۲۵	باب - نفسیات کے طریقے اور معلومات -	۲
۹۱	۵۵	باب - جسم اور نفس -	۳
		کتاب اول	
		ماتم تحصیل	
۱۱۴	۹۲	باب - ذات متاع کا تعلق معروضات شعور سے	۴
۱۵۲	۱۱۳	باب - توجہ -	۵
۱۸۴	۱۵۳	باب - عمل ذہنی کے قوانین اساسی -	۶
		کتاب دوم	
		جس	

نمبر	مضمون		صفحہ	
			از	تا
۱	۲		۳	۴
۷	باب - حس کی مام حیویات -		۱۸۸	۱۹۹
۸	باب - تخرجہ جسمی اور اس کے مفہم نفسی میں فرق -		۲۰۰	۲۰۸
۹	باب - عضوی حلدی اور حرکی حس -		۲۰۹	۲۳۴
۱۰	باب - ذائقہ و شامہ -		۲۳۵	۲۴۹
۱۱	باب - حس نور -		۲۴۰	۲۶۴
۱۲	باب - حس صوت -		۲۶۵	۲۷۵
۱۳	باب - ویبریشنز کا قانون -		۲۷۶	۲۸۴
۱۴	باب - کیف حس یا نوائے تاثیر		۲۸۵	۳۰۵
کتاب سوم اوراک حصہ اول عمل اوراک کی عام بحث				
۱۵	باب - جبلت -		۳۰۶	۳۳۳
۱۶	باب - عمل اوراک اور تجربہ -		۳۳۴	۳۵۶
۱۷	باب - نقل و تقلید -		۳۵۷	۳۶۴
۱۸	باب - لذت و الم -		۳۶۵	۳۷۱
۱۹	باب - جذبات -		۳۷۲	۳۹۴
کتاب سوم حصہ دوم عالم خارجی کا اوراک				
۲۰	باب - مسئلہ زیر بحث کی نوعیت اور اس کے ابتدائی مسئلہ		۳۹۵	۴۱۱

صفحہ	مضمون		صفحہ
	از	تا	
۱	۲	۳	۴
۲۱	باب ۱	خاص خاص مسائل - انفصال اشیاء اور متصل شے کا اپنے فلو اور محسوسات سے تعلق -	۴۱۲
۲۲	باب ۲	لمسی اور اک مکان -	۴۲۴
۲۳	باب ۳	بصری اور اک مکان -	۴۴۳
۲۴	باب ۴	اور اک زمان -	۴۶۴
کتاب چہارم علم تصور و تعقل			
۲۵	باب ۱	تصورات و تمثالات -	۴۸۲
۲۶	باب ۲	سلاسل تصورات -	۵۰۵
۲۷	باب ۳	حافظہ -	۵۲۳
۲۸	باب ۴	تصور - موازنہ اور تعقل -	۵۳۹
۲۹	باب ۵	زمان اور تعقل -	۵۶۰
۳۰	باب ۶	عالم خارجی کی تصویری تشکیل -	۵۸۶
۳۱	باب ۷	تصورات -	۶۰۷
۳۲	باب ۸	یقین و تخیل -	۶۲۲
۳۳	باب ۹	تصورات کی احساسی کیفیت -	۶۴۷
۳۴	باب ۱۰	فیصلہ ارادی -	۶۶۶



سبحانك لا علم لما اكملنا انك انت العليم الحكيم

ویسا چہ متبرحم

—

اکثر لکھا ہوگا کہ سوئی لوگوں کا محض نام پوچھکر حال مان کرتے ہیں۔ اسم اور مسمیٰ کے اس برا سرار رابطہ کی اگر کچھ بصیرت نصیب ہوتی، تو کم از کم یہ الوان سرجم لوہر گرا سے ”سہو“ اسٹاڈٹ مصنف سے فیخ آزمائی کا حوصلہ نہ کرتا۔ خیر خدا اس حوصلہ شکن حوصلہ کا بھلا کرے کہ اس نے رحمہ کے نام سے ہمیشہ کے لئے ڈرا دبا۔ برویسر اسٹاڈٹ کے اس حسان کو کبھی نہ بھولونگا۔

ہمارے محسن بروفسر کا اپنے فن میں استناد و اعتبار ظاہر ہے۔ وہ نہ صرف مسعد و بڑی بڑی درسگاہوں اور یونیورسٹیوں میں معلم و ممتحن رہے ہیں، بلکہ ان کی کتابیں اکثر یونیورسٹیوں میں پڑھائی جاتی ہیں۔ لیکن غریب مترجم کو مصنف کی صرف فنی دانی سے دوچار ہونا نہیں پڑتا، بلکہ اُس کی زبان دانی، طریقی تفہیم و تعبیر اور سلیقہ تصنیف و ترتیب وغیرہ کے نہ جانے کتنے ہفتواں طے کرنا پڑتے ہیں۔

میں اپنے کو انگریزی دان بالکل نہیں کہہ سکتا، اس لئے جب لفظ ظاہر قصور۔ زبان دانی کی بنیاد فہم مطلب کی راہ میں کوئی ٹھوکر لگی، تو اطمینان قلب کی خاطر ہمیشہ سے انگریزی دان احباب کی طرف رجوع کیا، اور کبھی کبھی تو ان احباب کی پوری پوری کونسل لئے مدد فرمائی۔ پھر بھی تشفی بخش فیصلہ مشکل ہی سے ہو سکا۔ اکثر ان کی زبان سے یہی سنا کہ ”عجیب و غریب انگریزی ہے۔“

اس سے بڑھ کر یہ کیچا رہے مترجم کا علم زیادہ سے زیادہ نفس من تاک محدود

مگر حضرت مصنف کے وسیع دائرہ علم میں موسیقی مصوری وغیرہ جتنے دیگر علوم و فنون داخل ہیں، سب کا استعمال صنی و ذیلی مد سے زاید ہی فرماتے ہیں، اس شکل کے لئے بھی خدا جانے کتنے دروازوں کو جھانکنا پڑا اور صاف کہنا چاہئے کہ باجائان چیزوں کا ترجمہ بے سمجھے کرنا پڑا ہے۔

اصل یہ ہے، کہ درسی کتابیں، بالعموم اور ان میں بھی جی۔ ایف اسٹاؤٹ صاحب کی ”سیمول آف سائیکالوجی“ کی سی بالخصوص ترجمہ کے بجائے اخذ و تلخیص کے لئے زیادہ سوزوں ہوتی ہیں۔ باقی منہج کی جان لینے کا حق اگر حاصل ہے، تو صرف نہ مر لے والی دکاناں کو لے کر، نہ کہ شہادت الارض کی طرح روزیہ اور فنا ہونے والی کتابوں کو لے کر بہر حال شکوایت نہ ہوں۔ یہاں بھی کبھی اطمینان نہیں ہوا، اور پیشکش یہ ترجمہ سے تو قطعاً غمگین ہوں۔ اس سے بڑھ کر بڑھانے والے ارباب علم سے خاص طور پر درخواست ہے، کہ جو غلطی نظر آئے منہج کے اعلان جہل کی غرض سے نہیں، کہ وہ سراپا دجھول، ہے البتہ اصلاح کی نیت سے ضرور مطلع فرمادیں، تاکہ اگر طبع ثانی کی نیت کے لئے تو صحت ہو جائے۔

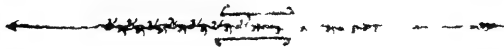
جن دوستوں سے تھوڑی یا بہت مدد ملی ہے، ان کا دل سے منت پذیر ہوں۔

والسلام

طلووم و جہول

عبدالباری ندوی

۲۰ صفر ۱۳۴۰ھ



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمہ

باب (۱)

موضوع نفسیات

۱۔ نفسیاتی نقطہ نظر فرض کرو کہ سمندر کی موجیں ساحل سے آ کر ٹکرا رہی ہیں اور ایک شخص ہمہ تن ان کے دیکھنے اور شور و تلاطم کے سننے میں غرق ہے۔ اس مجموعی حالت کو ہم تین متمازا جزا ترکیبی پر مشتمل سمجھتے ہیں۔ (۱) وہ شخص جو دیکھ اور سن رہا ہے۔ اس جز کا نام ذہن یا ذات ہے۔ (۲) موجوں کا وہ تلاطم و آواز جس پر اس وقت ذہن متوجہ ہے۔ اس جز کا نام شے یا معروض ذہن ہے۔ (۳) دیکھنا اور سننا یعنی ذہن کے وہ افعال جو معروض کے ساتھ تعلق و نسبت نہ بنی ہیں۔

ہم نے اس مثال میں ایسے شخص کو فرض کیا ہے جو ہمہ تن تلاطم امواج کے دیکھنے اور سننے میں غرق ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ خود اپنی طرف یا دیکھنے اور سننے کے ان افعال کی طرف جو اس سے ظاہر ہو رہے ہیں متوجہ نہیں۔ چونکہ اس کی توجہ تمام تر اپنے معروض پر ہے اس لئے خود اپنی ذات اور اپنے احوال و افعال کی طرف توجہ کی گنجائش نہیں۔ بالفاظ دیگر یوں کہو کہ اس کا نقطہ نظر معروضی ہے۔ بخلاف اس کے ہم کو جو مکہ پورے مجموعہ سے تعلق ہے اس لئے ہمارے پیش نظر ذہن، معروض ذہن اور ان کا باہمی تعلق تینوں اجزا ہیں۔

ہم شخص مذکور کی طرح صرف موجوں کی آواز و تلاطم کا خیال نہیں کر رہے ہیں۔ بلکہ ہم ان موجوں پر نمود کرنے والی ذات اور اس کے نقل کو جو کبھی خیال کر رہے ہیں۔ یعنی ہمارا نقطہ نظر خود اس شخص کے نقطہ نظر کے خلاف ذات و ذہن ہیں۔ پس یہی

ذہنی نقطہ نظر، علم انسانی کے دیگر شعبوں کے مقابلہ میں نفسیات کا مخصوص نقطہ نظر ہے۔ لیکن یہ نقطہ نظر صرف ان تماشائیوں تک محدود نہیں ہے جو دور سے دوسروں کے افعال کا تماشایا مشاہدہ کرتے ہیں بلکہ ہم نے جس شخص کی مثال دی ہے، وہ خود بھی خالص معنوی نقطہ نظر سے نفسیاتی نقطہ نظر پر پہنچ جاسکتا ہے مثلاً اگر کوئی آدمی اس کے استغراق میں غل ہو کر یہ سوال کرے کہ تم کیا کر رہے ہو؟ اور وہ دفعتاً مڑ کر یہ جواب دے کہ ”میں معجون کا تماشاکر رہا ہوں“ تو اب وہ صرف موجوں پر متوجہ نہیں ہے بلکہ خود اپنی ذات اور اس کے احوال و افعال پر بھی متوجہ ہے۔ سب کوئی شخص اس طرح خود اپنی ذات اور اس کے احوال و افعال پر متوجہ ہو تو اس کو مطالعہ نفس یا مطالعہ ذات سے تعبیر کیا جاتا ہے، یعنی یہ شخص محض خارجی چیزوں پر نہیں بلکہ خود اپنے باطن کی طرف بھی مہمت ہے۔

ذہنی یا نفسیاتی نقطہ نظر کی تشریح بالا سے یہ امر واضح ہو جانا چاہیے کہ اس سے معروضات کا لحاظ کلیتہً خارج نہیں ہوتا۔ کیونکہ بلا معروضات کے حوالہ و لحاظ کے ذہنی افعال و احوال کا نہ ثقل ہو سکتا ہے اور نہ وہ بیان کئے جاسکتے ہیں کسی خیال کا نام لینا بغیر اس کے کہ اس کو کسی شے کا خیال کہا جائے، نا ممکن ہے۔ لہذا علم النفس ہمیشہ اشیاء کے حوالہ و لحاظ پر مجبور ہے۔ البتہ اس علم کا حقیقی ماہر امتیازیہ ہے کہ یہ اشیاء کا لحاظ محض ان کے ذہنی تعلق کی بناء پر کرتا ہے۔ اس کو اشیاء سے صرف اسی حد تک واسطہ ہے جس حد تک کہ وہ کسی ذات شاعر کا معروض ہیں، یعنی جس حد تک کہ کوئی شخص ان کا بالذات تجربہ کر رہا ہے اس آخری زیر خط فقرہ میں ہم نے ایک نئے خیال کا اضافہ کیا ہے، جس کی توضیح نفسیاتی بحث کی نوعیت کو پوری طرح واضح کرنے کے لئے ضروری ہے۔

۲۔ بالذات تجربہ | انفرادی دہن معروضات کو صرف سمجھتا ہی نہیں ہے بلکہ برابر مختلف تجربات میں زندہ گی بھی سر کرتا ہے۔ اس کا مفہوم ایک مثال

سے واضح ہو گا۔ ذیل کے دو قولوں میں موازنہ کرو، ایک تو یہ کہ ”میں خوش ہوں“ کہ ”پانی برسنے والا ہے“ دوسرا یہ کہ ”مجھ کو افسوس ہے“ کہ ”پانی برسنے والا ہے“ پہلا قول جس شے کے ساتھ دہن کے ایک ماحس تعلق کو ظاہر کرتا ہے، دوسرا ہمیشہ اسی شے کے ساتھ دوسرے مختلف تعلق کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ مشترک شے یا معروض وہی ہیں جو ان الفاظ سے مفہوم ہوتے ہیں کہ ”پانی برسنے والا ہے“ ”واقعاً پانی برسے یا نہ برسے“

لیکن ان الفاظ سے کہ ”یانی بر سے والا ہے“ جو کچھ دلول و مبہوم سے وہ کوئی نہ کوئی ایسی شے ہے جس کا محکم خیال کر رہا ہے، یا جس کو مراد لے رہا ہے، ایسے حوتے اس کے بیٹس ذہن سے لہذا انسیات کے نقطہ نظر سے یہ معروض ذہن ہے۔ لیکن یہ معروض یا شے لذات خود ذہن نہیں ہے۔ کیونکہ باتس کا ذکر کرتے وقت یا یہ کہتے وقت کہ ”یانی بر سے والا ہے“ محکم کی مراد با نیت ایک ایسے واقعہ سے متعلق ہے جو اسی کے یا کسی دوسرے کے ذہن میں نہیں بلکہ صرف عالم ادنیٰ میں واقع ہو سکتا ہے۔ یہ ایک ایسی شے ہے جس کا وہ خیال کر رہا ہے لیکن براہ راست تجربہ نہیں کر رہا ہے۔

بخلاف اس کے ذہن کو اپنے معروض کے ساتھ مختلف تعلقات ہوتے ہیں۔ اس کا اگر ہم خیال کریں تو معلوم ہوگا کہ ان کو صرف نوعیت معروض کے اختلافات میں نہیں تحلیل کیا جاسکتا۔ میں خوش ہوں کہ یانی بر سے والا ہے، اور مجھ کو افسوس ہے کہ یانی بر سے والا ہے، ان دونوں میں جو اختلاف ہے وہ ہمارے احساسات کے اس کیفی اختلاف پر مبنی ہے جو میں بعینہ ایک ہی معروض کے متعلق رکھتا ہوں۔ ملا تیبہ خوشی یا افسوس کے احساس کرنے میں مجھ کو اس واقعہ کا بھی وقوف ہو سکتا ہے کہ میں ان کا احساس کر رہا ہوں۔ بلکہ ممکن ہے کہ ہمیشہ کچھ نہ کچھ ہوتا ہو، خواہ وہ کتنا ہی دیر والا اور مبہم کیوں نہ ہو۔ لیکن خود واقعہ میرے اس علم و وقوف پر نہیں بلکہ احساس کرنے پر مشتمل ہے۔ جس کے ظاہر کرنے کا سب سے وسیع کلیہ یا اصول یہ ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ ذاتی تجربہ کا ہے یا اس کا بالذات تجربہ ہو رہا ہے۔

جو کچھ ہم کو بالذات تجربہ ہوتا ہے، اور جو کچھ ہم اپنے الذات تجربہ کے متعلق جانتے ہیں ان دونوں کا فرق قریب کی ان صورتوں سے واضح ہوتا ہے جن کا کتاب مقدس میں اس طرح ذکر کیا ہے کہ ”دل تمام چیزوں سے بڑھ کر پُر مزید ہے“ یہ ہو سکتا ہے کہ آدمی غصہ میں ہو اور پھر بھی یہ سمجھے کہ میں اس کو غصہ نہیں ہے۔ اس کو حسد ہو اور پھر بھی اپنے کو حاسد نہ جانتا ہو۔ حالانکہ اگر بالذات تجربہ کے معنی صرف اس تجربہ کو کہنے جاسے کہ جو تہ تو ایسی صورتیں نامکن ہوتیں۔

لہ ”معروض ذہن کے لفظی معنی ”بیٹس ذہن“ (ذہن کے سامنے ایسی شے ہیں۔)

بالذات یا ذاتی تجربات کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ فطری معنی میں مختلف اذہان کے لئے یکساں نہیں ہوتے۔ الف اور ب دو آدمیوں کو ایک ہی واقعہ کا علم و خوف ہو سکتا ہے، مثلاً یہ کہ ج جو دونوں کا دوست تھا مر گیا ہے لیکن اسی حادثہ پر ان میں سے ہر ایک جس غم کا احساس کرتا ہے، وہ اس کا ذاتی و مجہدگانہ تجربہ ہوتا ہے۔ اور ان دونوں کے غم کو مشترک کہنے کے یہ معنی نہیں ہوتے ہیں کہ الف کا غم بعینہ ب کا غم ہے، بلکہ مدعا صرف یہ ہوتا ہے کہ الف اور ب کو اپنی اپنی جگہ پر غم کا جو ذاتی تجربہ ہو رہا ہے اس کا تعلق ایک ہی سچے سچے ح کی موت سے ہے۔ مگر الف کا ذاتی تجربہ صرف الف کی ذات تک محدود ہے کوئی دوسرا اس میں قطعاً شریک نہیں اسی طرح ب کا ذاتی تجربہ بلا شرکت غیر سے صرف ب کی ذات تک محدود ہے۔

۳۔ ذاتی تجربات جو اصلاً معروضی ہیں۔ ایہاں تک ہم نے بالذات تجربات کی صرف ایک خاص صنف کو لیا ہے۔ یعنی ہمارے پیش نظر صرف

وہ نفسی کیفیات تھیں، جو بوج و مسرت، غصہ و خوف، پسندیدگی و ناپسندیدگی، محبت و نفرت، یقین و عدم یقین وغیرہ کے لحاظ سے ذہن اور معروض ذہن کے مختلف مابینی تعلقات کو ایک خاص رنگ میں رنگ دیتی ہیں۔ لیکن اس سے یکسی طرح نہیں لازم آتا کہ تمام ذاتی تجربات اسی نوعیت سے ہوتے ہیں۔ بلکہ بخلاف اس کے ان کی ایک نہایت اہم صنف وہ ہے، جو ذہن اور معروض ذہن کے مابینی تعلقات کی مختلف کیفیات نفسی ہونے کے بجائے بذات خود اصلاً معروض ہوتے ہیں۔

اسی صنف کے ماتحت وہ تجربات داخل ہیں، جن کو حس کہا جاتا ہے جسوں سے مراد وہ ذاتی تجربات ہیں، جو آلات حس پر خارجی ایساات کے عمل سے پیدا ہوتے ہیں، نیز وہ تجربات جو خارجی تیج سے قطع نظر کر کے خود جسم کے اندر ظاہر ہوتے ہیں۔ مثلاً آنکھ کے تیج سے ہم کو حس لون کا ذاتی تجربہ ہوتا ہے، اور آنکھ جن مختلف طریقوں سے متاثر ہوتی ہے۔ ان کے لحاظ سے لونی حس کی کیفیت اور یکا میں اختلاف واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح کان کے تیج سے رنگ سے بالکل مختلف آواز کی حس پیدا ہوتی ہے اور کان جن مختلف طریقوں سے متاثر ہوتا ہے، اس اعتبار سے بھی، شور و بلند و غیرہ میں مختلف ہوتی ہے۔ علی ہذا ناک کے سوراخ میں نغمہ ہونے والے مخصوص اعصاب

جب متہیج ہوتے ہیں تو ہم کو وہ ذاتی تجربہ حاصل ہوتا ہے جس کا نام بوجہ۔ باقی ان آلات حس کے علاوہ خود جسم کے اندر حن حسوں کا نلبو ہوتا ہے، ان کی مثال میں ہم منلی، مروڑ، تھکس، بھوک، پیاس، درد سر وغیرہ کو پیش کر سکتے ہیں۔

ہمارے آلات جسم پر خارجی عوامل کے اثر سے جو حسی تجربات وجود پذیر ہوتے ہیں وہ انشیا مادی اور ان کے صفات کے ظم کے ساتھ اس درجہ وابستہ ہوتے ہیں انحصاراً لسن و بصر کی صورت میں، مگر اس کی حس کو متاثر کرنے میں بی بکلمہ دشواری پیش آسکتی ہے۔

لیکن اگر طالب علم اس بات کو ہمیشہ پیش نظر رکھے کہ دیگر ذاتی تجربات کی طرح مختلف ادیان کے حسی تجربات بھی مشترک نہیں ہوتے، خواہ یہ تمام اذہان ایک ہی شے کا ادراک کیوں نہ کر رہے ہوں، تو اس دشواری کے رفع کرنے میں بڑی مدد ملے گی۔ ہر شخص کو جن حسوں کا تجربہ ہوتا ہے، وہ دوسروں کے نہیں، بلکہ تمام تر خود اسی کے ہوتے ہیں مثلاً الف اور ب دو شخصوں کو ایک ہی آگ کا تجربہ ہو سکتا ہے۔ یہ آگ اس حد تک ان کا مشترک معروض ہے، جس حد تک کہ یہ وہی چیز ہے، جس کو دونوں مراد لے رہے ہیں۔ اگر الف کہے کہ ”یہ آگ بہت بڑی ہے“ اور ب کہے کہ ”میں ایسا نہیں سمجھتا“ تو ملاشبہ دونوں ایک دوسرے کی تکذیب کر رہے ہیں، کیونکہ دونوں ایک ہی شے کو مراد لے رہے ہیں۔ گو دونوں ایک ہی شے کا ادراک کر رہے ہیں، تاہم چونکہ ان میں سے ہر ایک اس ادراک میں خود ایک ذاتی جدا کا نہ حس رکھتا ہے، جو خود اسی کے ذاتی آلات حس اور دماغ کے جدا گانہ اعمال کیساتھ وابستہ ہیں اسلئے اگر الف کہے کہ ”میں گرمی محسوس کر رہا ہوں“ اور ب کہے کہ ”میں نہیں محسوس کرتا ہوں“ تو حقیقتہً یہ ایک دوسرے کی تکذیب نہیں کیونکہ الف کا جو کچھ دعویٰ ہے، وہ یہ ہے کہ اس کو ایک خاص حسی تجربہ ہو رہا ہے۔ باقی ب جس شے کا انہار کر رہا ہے، وہ یہ نہیں ہے کہ الف کو یہ تجربہ ہو رہا ہے، بلکہ یہ کہ خود ب کو ایک دوسرا تجربہ ہو رہا ہے۔ علیٰ ہذا اگر الف کہتا ہے کہ اس کو آگ سرخ نظر آتی ہے، اور ب کہتا ہے کہ اس کو سرخ نہیں نظر آتی، تو بھی دونوں ایک دوسرے کی تکذیب نہیں کر رہے ہیں، کیونکہ الف جو کچھ دعویٰ کر رہا ہے، وہ یہ ہے کہ آگ کو دیکھ کر میں لونی حسوں کا تجربہ اس کو ہو رہا ہے، وہ اس طرح کے ہیں، جن کا نلبو گوں کو معمولی حالات کے

اندروں کو تخریج چیزوں کے دیکھنے سے ہوا کرتا ہے اور ب کو جس بات سے انکار ہے وہ یہ نہیں ہے کہ الف کو یہ حسی تجربا بتا مائل ہو ہے میں بلکہ صرف یہ کہ وہ خود اس طرح کے دوسرے تجربات سے دوچار ہے۔

مادی اشیاء ان کے صفات اور امیں حس میں جو ان اشیاء و صفات کے ادا کے سے حاصل ہوتی ہے ایک اور فرق ہوتا ہے کہ خواہ اشیاء پر بجا لے خود کچھ ہی گزرے لیکن ان کی حس بدستور قائم رہ سکتی ہے۔ یوں کہنا چاہئے کہ تجربات حس خود اپنی ایک مستقل وجہ کا نتیجہ رکھتے ہیں مثلاً شمع کے جلنے بجھنے کے بعد بھی اس کے جلنے کے حسی تجربہ کو ذہنی تصویر کی صورت میں ہم باقی رکھ سکتے ہیں۔ علاوہ بریں خواب اور ادبام سے بھی اس فرق کا پتہ چلتا ہے کیونکہ معمولاً جن حسوں کا تجربہ خاص خاص اجسام کے ادراک سے حاصل ہوتا ہے خواب و ہم کی صورت میں بلا ان اجسام کی موجودگی کے وہی تجربہ ہوتا ہے۔ جب کسی نمرال کو غایت بدستی میں چوسے دکھائی دیتے ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ حقیقتہً چوسے نہیں دیکھ رہا ہے کیونکہ چوسوں کا کوئی وجود ہی نہیں ہوتا لیکن جن بصری حسوں کا اس کو ”تجربہ ہوتا ہے“ وہ وہی ہوتی ہیں جو واقعاً چوسوں کے دیکھنے سے پیدا ہوتی ہیں۔

پیشیت ذاتی تجربات کے عہدوں کی نوعیت انفرادی ذہن کے محض مفہوم و واقعات کی نہیں ہوتی بلکہ یہ واقعات ذہن کے تاریک کا جز بن جاتے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ ان تمام اشیاء سے مختلف ہوتے ہیں جن کو ذاتی تجربہ نہیں ہوا ہے۔ جب میں یہ خیال کرتا ہوں کہ آدرو کی لڑائی سہل ہے میں ہوتی تھی یا داکا مدد سے کال نصف ہے یا برف پانی سے ملکی ہے تو ان واقعات کے متعلق میرا علم چونکہ ایک ذہنی فعل ہے اس لئے یہ براہ راست نفعیات سے داروہیں راضی ہے۔ لیکن خود وہ واقعات جن کا اس وقت تک کو علم ہو رہا ہے میری یا کسی دوسرے کی نفس ذہنی تاریخ کے واقعات نہیں ہیں۔ دوسری طرف جب مجھے منہلی بود یا رنگ کے احساس کا دریافت ہوتا ہے تو یہ صورت نہیں ہوتی کیونکہ ان حسوں کا وجود ادبام دونوں ذہنی ہیں۔ اسی طرح اگر میں اپنے عالم خیال میں فرض کروں کہ انسان صورت گھوڑے سے معبود ہیں یا غلطی سے یہ یقین کر لوں کہ پانی برف سے بھاری ہے تو انسان صورت گھوڑوں کی موجودگی

یا "انی کے برف سے بھاری ہونے" سے جو کچھ میری مراد ہے، وہ کوئی ذہنی شے نہیں ہے۔ فرض اور یقین بلاشبہ ذہنی ہے، لیکن جس شے کو فرض یا یقین کیا گیا ہے وہ ذہنی نہیں۔ بخلاف اس کے، جب میں یہ فرض یا یقین کرتا ہوں، کہ مجھکو یا کسی اور کو عنقریب دانت کے درد کا احساس ہونے والا ہے تو اس صورت میں "دانت کے درد کا احساس کرنے" سے جو کچھ میں مراد لے رہا ہوں، وہ خود ایک ذہنی شے ہے۔

لفظ "معروضی" کا استعمال اکثر "انفرادی اذہان سے مستثنیٰ و مستقل موجودات پر دلالت کرتا ہے۔ اور اس کے مقابل کا لفظ "ذہنی" انفرادی اذہان پر ذہنی موجودات پر دلالت کرتا ہے۔ الفاظ مذکورہ کے اس استعمال کی رو سے تجربات حسی معروضی نہیں، بلکہ ذہنی ہیں۔ کیونکہ ان کا وجود ان کے تجربہ کرنے والے انفرادی اذہان پر موقوف ہوتا ہے۔ لیکن اس فرق کو ظاہر کرنے کے لئے ان الفاظ کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ یہ بلا کسی اہام و التباس کے "ذہنی" و "غیر ذہنی" یا "ذہنی" و "طبعی (مادی) یا "نفسی" و "مادی" سے ظاہر ہو جاتا ہے۔

بخلاف ذہنی و معروضی کے، کہ نفسیات میں ایک اور امتیاز و تفریق کے ظاہر کرنے کے لئے ان کی سخت ضرورت ہے۔ وہ امتیاز تو ہے، خواہش، پسندیدگی، ارادہ، یقین وغیرہ کے افعال و حالات اور اس شے کا ہے، جس سے یہ توجہ، خواہش، پسندیدگی، ارادہ، یقین وغیرہ متعلق ہوتے ہیں۔ ذہن جو مراد لیتا ہے، خویشیت کرتا ہے، یا جو خیال کرتا ہے، وہ اس حد تک کہ ذہن اس کو مراد لیتا، اس کی نیت کرتا یا اس کا خیال کرتا ہے، ذہن کا معروض ہے، خواہ یہ واقعہ ہو یا افسانہ، یہاں تو سو یا در دس یا ہندسہ کا کوئی مسئلہ۔ بخلاف اس کے وہ مختلف علاقے، جو ذہن اپنے معروضات کے ساتھ، ان کا خیال کرتے وقت رکھتا ہے، اور وہ مختلف ذاتی تجربات، جن کو یہ علاقے مستلزم ہوتے ہیں، یہ سب کی سب اصلاً ذہنی ہیں۔ مثلاً جب میں مجھلی کپڑے، قمیص کو ستانے یا گرمی کا احساس کرنے کی خواہش کرتا ہوں تو ان الفاظ سے جو کچھ مراد لی جاتی ہے، وہی میرے ذہن کا معروض یعنی اس کے سامنے ہوتی ہے اور اسی کے ساتھ میرا ذہنی علاقہ (الف) اس کے فہم یا اس کے وقوف و خیال اور (ب) اس کی خواہش پر مشتمل ہوتا ہے۔

ذہنی اور معروضی کے اس استمال کی رو سے حسی تجربات بجائے ذہنی کے معروضی قرار پائیں گے۔ کیونکہ ان کی نوعیت ایسے ذاتی تجربات کی نہیں ہے جو توجہ خواہش پسندیدگی و ناپسندیدگی وغیرہ ذہنی حالات کی تعمیر میں داخل ہوتے ہیں بلکہ اس کے برخلاف یہ ایسے ذاتی تجربات ہیں جو ان معروضات کی تعمیر میں داخل ہوتے ہیں جن سے وقوع توجہ خواہش پسندیدگی و ناپسندیدگی وغیرہ کے ذہنی حالات متعلق ہوتے ہیں۔ یہ حقیقت اس پر غور کرنے سے پوری طرح روشن ہو جاتی ہے کہ عالم مادی کا جو علم ہم کو حاصل ہوتا ہے اس میں حسی تجربہ کا کیا حصہ ہے۔ کیونکہ خارجی اشیاء اور ان کے صفات سے پہلے ہم ہم حس ہی کی بدولت آشنا ہوتے ہیں۔ عالم خارجی کی چیزوں میں باہم مماثلت اختلاف تقابہ اور معیت کا سمجھنا حقیقتہً مشروط ہوتا ہے اس مماثلت اختلاف تقابہ و معیت کے سمجھنے کے ساتھ جو ذاتی تجربہ جسے حسوں میں پائی جاتی ہے۔ ہم ابتداءً گرم جسم کو سرد جسم سے نہیں متاثر کر سکتے جتنا کہ گرمی کی حس کو جو گرم جسم چھونے سے ہمارے تجربہ میں آتی ہے سردی کی حس سے تفرق نہیں جس کا سرد جسم چھونے سے ہم کو تجربہ ہوتا ہے۔ اور بالآخر معروضی واقعہ سے مثلاً فلاں شے گرم ہے ہم کو کچھ مراد لیتے ہیں اس کا ایک جز یہ ہوتا ہے کہ خاص خاص شرائط کے ماتحت یہ شے ہمارے حواس کو اس طرح متاثر کرے گی جس سے گرمی کی حس وقوع پذیر ہوگی یہی حال اشیاء کے مختلف الوان کا ہے مثلاً گھانس کی سبزی کسی پھول کی زردی کہ ابتداءً ان کا سمجھنا لوئی حسوں کی صفات مختلفہ کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے۔

مادی اشیاء کا سمجھنا جس طرح حسی تجربات کے سمجھنے کے ساتھ مشروط ہوتا ہے اس پر پورے طور سے جہاں تک نفسیات کا تعلق ہے ہم آگے بڑھ کر بحث کریں گے لیکن کسی خاص بحث و تحقیق کے بغیر اتنا تو بہر حال صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ادنیٰ اشیاء کا علم ابتداً ہی سے اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ ان میں صفات محسوسہ موجود ہیں اور ان صفات کے وقوع میں پہلے ہی سے یہ مفروض ہوتا ہے کہ حسوں اور ان کے مختلف علاقوں و ترکیبات پر اس لحاظ سے نہ کی جاتی ہے کہ ان میں اتحاد و امتیاز معلوم کیا جائے۔ بلکہ الفاظ و دیگر گویا یہ مفروض ہوتا ہے کہ نفسیاتی مفہوم میں حسی تجربات ابتداءً معروضی ہوتے ہیں اس لئے کہ آنکھ کان یا دیگر آلات حس سے مادی اشیاء کا ادراک کرتے وقت

ہمارے تجربات حسی اس مجموعی معروض کا جزو ہوتے ہیں جو ہمیں کے سامنے ہے، لیکن یہ اس مجموعہ کا وہ جزو ہوتے ہیں جو بطور ایک ایسے ذاتی تجربہ کے پایا جاتا ہے جس کا شعاع اس تغیر میں لگا یا جاسکتا ہے، جو کسی حاسہ پر خارجی شے کے عمل سے پیدا ہوتا اور پھر اس حاسہ سے دماغ کی طرف منتقل ہوتا جاتا ہے۔

لیکن نفسیاتی معنی میں صرف حسی تجربات ہی معروض نہیں ہوتے، بلکہ اسی کی تحت میں حسی تجربہ کے دو اقوال و اعادات بھی داخل ہیں، جن کو ذہنی مثالوں کہا جاتا ہے۔ مثلاً اس وقت میں اپنے اندر گھوڑے کا ذہنی تصویر پیدا کر سکتا ہوں، گو میرے حواس کے دبر کوئی گھوڑا موجود نہیں جس کو میں واقعا دیکھ رہا ہوں۔ اسی طرح گذشتہ حواس کے فائل آڈیا اور پس کے تجربات بھی میں پیدا کر سکتا ہوں، بلا اس کے کہ واقعا میں سن یا چھو رہا ہوں۔ اس فہم کے اعادات جس کا ای طرح ذاتی تجربہ ہوتا ہے جس طرح کہ خود اصلی حس کا ہوتا ہے۔ اور یہ اعادات اسی طرح معروضی کہلانے کا حق رکھتے ہیں، جس طرح خود تجربات حس کیونکہ پسندیدگی و ناپسندیدگی کی طرح یہ ذہنی حالات نہیں بلکہ وہ معروضات ہوتے ہیں جو پسند یا ناپسند کئے جاتے ہیں۔ غرض اصل حس ہی کی طرح اعادات حس بھی معروضات ہی میں داخل ہیں جن کا ذاتی تجربہ ہوتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ حسی تجربات اور مثالوں کے علاوہ کیا اسی طرح کے کچھ اور معروضات بھی پائے جاتے ہیں؟ آگے چلکر ہم کو اس کی قوی وجہ معلوم ہوگی کہ ہاں پائے جاتے ہیں۔ لہذا مناسب ہوگا، کہ ذاتی تجربہ کے تمام ان اصناف کے لئے جو معروضی نوعیت رکھتے ہیں، ہم ”احضارات“ کا ایک مشترک نام اختیار کر لیں۔

۴۔ شعور اور وحدت شعور اشیا کا سارا علم و فہم اور ان کے متعلق خواہش و یقین وغیرہ کے تمام مختلف ذہنی علائق، نیز تمام ذاتی تجربات (جن میں حسی تجربات بھی شامل ہیں) ان سب کا نام نفسیات کی اصطلاح میں احوال شعور ہے۔

جن موجودات کو ہم میٹر یا کلری وغیرہ کی طرح وصف شعور سے ایک قلم خالی ہیں سمجھتے ہیں، ان میں شعور کے کسی نہ کسی درجہ یا حالت کا وجود ضرور ہوتا ہے۔ بقول برنہیمر لاد کے کہ ”گہری نیند کے مقابلہ میں جبکہ ہم خواب تک نہیں دیکھتے“ ہوتے، ہمارا حاکم کیا ہے یہی کہ ہم شاعر یا ذی شعور ہیں، جب ہم آہستہ آہستہ بیدار ہوتے ہیں یا گہری نیند میں ڈوبتے

جاتے ہیں، تو بتدریج ہم میں جو چیز کم ہوتی جاتی ہے۔ اور جب باہر کے کسی مجمع کا شور وغل و ہیرے دھیرے ہم کو قیلولہ سے چونکا نا شروع کرتا ہے، یا جب ہم تپ محرقہ کے خطرہ سے باہر ہونے لگتے ہیں، تو بتدریج ہم میں جس چیز کا اضافہ ہوتا جاتا ہے وہی شعور ہے۔ رفتہ رفتہ شعوری یا غیر شعوری حالت کی طرف جانے میں جو کچھ ہوتا ہے، یہ سب احوال شعور ہی کے مختلف مراتب اور اسی کی مختلف صورتیں ہیں، نہ کہ عدم شعور یا شعور و عدم شعور کی مابین حالت۔ کیونکہ ایسی مابین حالت کا جو نہ شعور ہو نہ عدم شعور کوئی وجود نہیں۔ گہری نیند میں ڈبتے وقت جو سب سے آخری نہایت ہی دھندلا اور مبہم احساس ہوتا ہے، یا اس سے بیدار ہوتے وقت، جو سب سے پہلی کیفیت ہوتی ہے، یہ شعور ہی ہے، جو بڑھ کر کامل تر شعور البتہ بن سکتا ہے، نہ کہ نفسی شعور کیونکہ نفسی شعور تو یہ پہلے ہی سے موجود ہے۔ باقی (جیسا کہ بعض لوگ مانتے ہیں) اگر گہری سے گہری نیند تک میں کچھ نہ کچھ دھندلا احساس ضرور پایا جاتا ہے تو یہی لا احساس یا دھندلا شعور ہی ہے۔

احوال شعور الگ الگ ہیں پائے جاتے بلکہ وہ ایک ایسے پیچیدہ مجموعہ وکل کے اجزاء یا اس کی بنیاد و صورت ہوتے ہیں، جو اپنی ایک خاص قسم کی ایسی وحدت اور تمام دوسری چیزوں سے ایک خاص قسم کا ایسا امتیاز رکھتا ہے، جس کی عالم ہادی میں کوئی نظیر نہیں ملتی۔ مختلف احوال شعور کی اس باہمی وحدت کو یوں ظاہر کیا جاتا ہے، کہ یہ بعینہ ایک ہی فرد شاعر یعنی ایک ہی ذات یا "انا" کی مختلف صورتیں ہیں اگر مجھ کو یہ یقیناً معلوم ہو جائے کہ فلاں جہاز اپنے تمام مسافر وں سمیت ڈوب گیا ہے۔ نیز یہ بھی یقین ہو کہ زید اس پر سوار تھا، تو یہ دونوں یقین جراثیم سے ایک دوسرے سے مربوط و وابستہ ہیں اور ان سے اس مزید یقین تک میں پہنچ سکتا ہوں کہ زید بھی ضرور ڈوب گیا ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر مجھ کو صرف یہ یقین ہو کہ جہاز ڈوب گیا، اور کسی دوسرے کو صرف یہ یقین ہو کہ زید اس پر سوار تھا، تو یہ دونوں یقین ایک ہی ذات شاعر کے احوال شعور نہ ہونگے نہ ہم دونوں میں کسی کے لئے نتیجہ نکالنا ممکن ہوگا، کہ زید ڈوب گیا۔

علیٰ ہذا اس قسم کے تمام اضافی الفاظ مثلاً باس و امیہ کو شش و ناکامی، منواہش

و تسبی و غیرہ بابت وحدت شعور کو مستلزم میں کیونکہ کسی اُمید کے بعد یا اس اُسی صورت میں ہو سکتی ہے، جبکہ اُمید و اس دونوں ایک ہی شعور میں واقع ہوں۔ مایوسی کے تجربہ سے سرف ذہنی شخص دوبار ہو سکتا ہے جس نے اُمید قائم کی تھی یہی حال امور اسانیہ کی دیگر مثالوں کا بھی ہے۔

اسی طرح پہچانا بھی حیواہ وہ کسی قسم کا ہو، وحدت شعور کو مستلزم ہوتا ہے۔ ایک آدمی کو اکاں دل دیکھا اور دیکھا اور دوسرے دن دیکھا۔ اس اگر ایک شخص الف نے اسکو دوسرے دن دیکھا، اور دوسرے شخص بی نے دوسرے دن منگل کو دیکھا تو اس صورت میں یہ کسی طرح نہیں ہو سکتا کہ اس نے منگل کے دن میں آدمی کو دیکھا ہے، اس کو وہ دہی آدمی سمجھ کر پہچالے جس کو دوسرے دن الف نے دیکھا تھا۔ کیونکہ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ جس شخص نے اس کو پہلے دن دیکھا ہے بعید دہی اس کو دوسرے دن بھی دیکھے۔ یعنی دونوں ادراکات ایک ہی ذات کے ہوں، اور ایک ہی شعور انفرادی کے اندر واقع ہوں۔

شعوری وحدت اپنی نوعیت میں مادی وحدت کی ہر ممکن صورت سے مختلف وحدگانہ ہوتی ہے، کیونکہ ہر ادنیٰ شے متذنی المکان ہوتی ہے، اور اس لئے ایسے اجزاء مستقل ہوتی ہے جو یکساں ایک دوسرے سے خارج و قابل انفصال ہوتے ہیں۔ یہ اپنے ترکیبی اجزاء میں تقسیم کی جا سکتی ہے، جن میں ہر ایک حیثیت ایک مادی شے یا مادی جز کے اسی طرح ایسا مستقل وجود بقیتی ہے جس طرح کہ وہ کل جو ان اجزاء سے مل کر بنا تھا مثلاً بیالہ جو اس وقت میرے ہاتھ میں ہے، اس کو میں ایک شے سمجھتا ہوں۔ لیکن اس کے اجزاء کا منفصل وجود بحقیقت الگ الگ اجسام کے اس وقت ہم کو پارنا یا پارنا ہی پڑتا ہے جبکہ یہ زمین پر گر کر ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتا ہے۔

بجاء اس کے انفرادی شعور کی وحدت ایسے اجزاء سے نہیں مرکب ہوتی، جن میں سے ہر ایک بجائے خود مذکورہ بالا نوعیت کی مستقل و قابل انفصال وحدت یا امتیاز رکھتا ہو۔ یعنی اس کو خیالات، جذبات و ارادات کے ٹکڑوں میں نہیں توڑا جاسکتا نہ خیال، جذبہ و ارادہ کے علاوہ علیحدہ بیالہ کی طرح ایسے ٹکڑے کئے جاسکتے ہیں جو اس وقت بھی مستقل قائم ہیں جبکہ میرے ذہن میں خیال، جذبہ یا ارادہ کا عمل موقوف ہو چکا ہے

غرض یہ کہ مادی شے مادی اشیاء سے مرکب ہوتی ہے۔ لیکن یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ ذاتِ شاعر ذاتِ شاعر سے مرکب ہوتی ہے۔

۵۔ نفس یا روح

نفسیات کو احوال و شعور سے اسی حیثیت سے تعلق ہے کہ وہ وحدت

شعور میں ایک دوسرے سے وابستہ ہوتے ہیں۔ مگر ہم احوال شعور اور ان کی وحدت کا نام بلا ایک ایسے نفس ذات یا مردِ شاعر کے حوالہ کے نہیں لے سکتے جس میں کہ یہ احوال یا شعور کئے ہیں اور جس کو ہم منظم کی ضمیر "میں" سے ادا کرتے ہیں۔ اس پر یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ نفس جس میں شعور پایا جاتا ہے وہ اس شعور سے الگ کر کے حواس میں پایا جاتا ہے بجائے خود کیا ہے؟ اس سوال کے دو معنی ہو سکتے ہیں ایک تو یہ کہ کیا شعور کے علاوہ نفس کچھ اور صفات بھی رکھتا ہے اور اگر رکھتا ہے تو وہ کیا ہیں؟ اس مفہوم میں ہمارا سوال بالکل جائز و بجا ہے اور جہاں تک نفسیاتی اغراض کو اس سے سروکار ہے ابھی آگے چلکر ہم اس پر بحث کرتے ہیں۔

لیکن بعض اوقات اس سوال کو ایک مابعد الطبیعیاتی مسئلہ کے ساتھ غلط ملط کر دیا جاتا ہے۔ یہ مسئلہ ذات و صفات یا جو ہر و اعراض کے فرق اور تعلق کا ہے یعنی وہ چیز جس کے ساتھ صفات قائم ہوتی ہیں اور وہ صفات جو اس چیز کے ساتھ قائم ہوتی ہیں ان دونوں میں کیا فرق و تعلق ہے؟ یہاں دشواری یہ آتی ہے کہ صفات سے علاوہ جو ہر کیا ہے؟ حالانکہ سوال یہی ہے کہ "اپنے تمام صفات سے قطع نظر کر کے جو ہر بذاتِ خود کیا ہے؟" بقول لاک کے "اگر کسی شخص سے پوچھا جائے کہ وہ کیا شے ہے جس میں رنگ یا وزن پایا جاتا ہے تو وہ اس کے سوا کیا کہہ سکتا ہے کہ یہ ٹھوس اور متراخڑ کے ساتھ قائم ہیں۔ اور اگر پھر اس سے سوال کیا جائے کہ اچھا وہ کیا چیز ہے جس میں استدیا ٹھوس پن پایا جاتا ہے تو شخص مذکور کی حالت اس ہندوستانی سے کچھ زیادہ بہتر نہ ہوگی کہ جس نے کہا تھا کہ دنیا ایک بڑے ہاتھی پر قائم ہے پھر جب سوال کیا گیا کہ یہ ہاتھی کس چیز پر قائم ہے تو اس نے جواب دیا کہ ایک بڑے بھاری کچھوے پر۔ لیکن اس کے بعد جب پوچھا گیا کہ یہ کچھوہ کس پر قائم ہے تو اس کے سوا کچھ جواب نہ تھا کہ کسی شے پر جس کو وہ نہیں جانتا لیا ہے۔ اسی طرح جب ہم سے کسی شے کی نسبت سوال کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے احوال و افعال قوی و علائق سے قطع نظر کر کے کیا ہے؟ تو ہماری حالت ان ہندوستانی

کی سی ہو جاتی ہے اور ایسا ہونا ہی چاہئے کیونکہ ہم سے چاہا تو یہ جاتا ہے کہ فلاں شخص کی ماہیت بیان کریں، لیکن ساتھ ہی خود اس چیز کا نام لینے سے روک دیا جاتا ہے جس سے اس کی ماہیت کی تعمیر مونی ہے۔

تو پھر کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ صفات اور جوہ سے ان صفات کی حامل ہوئی ہے ان دونوں کے مابین تفریق کا نام ہی نہ لیا جائے؟ ہمیں ایسا کرنا صراحتاً ناممکن ہے کیونکہ بغیر اس تفریق کے ہم سرے سے کوئی خیال یا فکر ہی نہیں کر سکتے۔ فکر و عمل دونوں کے لئے یہ تفریق لازمی ہے، نہ علم اس کے بغیر ایک قدم اٹھا سکتا ہے اور نہ عام انسانی فہم سلیم۔ ہم اس کی توجیہ خواہ کچھ ہی کریں، لیکن بالآخر اس فرق کا قائم رکھا بہر حال مانگزی رہے۔ مثلاً اگر ہم یہ کہیں کہ جس ذات سے یہ صفات تعلق رکھتے ہیں وہ خود اس ہی صفات کے مجبوۃ عام ہے تو ہم کو ساتھ ہی اضافہ کرنا پڑے گا کہ یہ صفات جس طریقہ سے نام ایک دوسرے سے وابستہ ہیں وہ اپنی نوعیت میں ماکمل الگ ہیں۔ اور اگر ہم سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ اس انوکھی وحدت کی امتیازی خصوصیت بتاؤ تو صحیح طور پر اس کے بیان کرنے کا ممکن طریقہ صرف یہی ہو سکتا ہے کہ یہ نام ایک ہی شے کے صفات ہیں۔ اس طرح مجبوۃ وحدت والی توجیہ بالآخر صورت میں بھی (جو غالباً صحیح ہے) شے اور اس کے صفات کے مابین کام چلانے والا معمولی فرق قائم رہتا ہے کیونکہ اس کی رد سے تنقیدی فکر و تامل کے بعد بھی اس کا استعمال عام فہم سلیم اور علم (سائنس) دونوں کے لئے اسی طرح جائز رہتا ہے، جس طرح کہ پہلے تھا۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو تنقید کا نتیجہ آپ اپنی تردید ٹھہرتا۔

یہی اصول نفس یا ذہن کی خاص صورت پر بھی بہ لحاظ احوال شعور یا ادراک و صفات کے (جن سے ہم اس کو متصف کر سکیں) صادق آتا ہے۔ اس لئے یہ کہنا غلط ہے، جیسا کہ بعض مصنفین کہتے ہیں، کہ نفسیات خود نفس کا نہیں بلکہ صرف نفسی اعمال و احوال کا علم ہے۔ کیونکہ اس کہنے سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم نفسی اعمال و احوال پر بلا اس لحاظ کے بحث کر سکتے ہیں کہ وہ کسی ذات یا فرد شاعر یا کسی ”میں“ کے اعمال و احوال ہیں۔ لیکن ایسا کرنے میں نہ تو آج تک کوئی کامیاب ہوا ہے، اور نہ آئندہ ہو سکتا ہے، اور اگر کسی نے ایسا کیا تو اس نے صرف واقعات کو جھٹلایا ہو گا۔

البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ شعور کا محل درحقیقت دماغ ہے، اور نفسیات میں ہم کو یہی فرض کر کے چلنا چاہئے، ہیکو یہاں اس دعویٰ کی صحت پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ صرف اتنا معلوم کر لینا کافی ہوگا کہ اگر اس دعویٰ کو اس معنی بنائے تو اس سے کیا مراد لینا چاہئے۔

جب اس نقطہ نظر سے ہم سوال پر بحث کو دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ دماغ کو محل شعور کہنے سے جو مراد لی جاتی ہے وہ یہ نہیں ہو سکتی کہ نفس کا وجود نہیں، بلکہ اس سے جو کچھ مراد ہو سکتی ہے، وہ صرف یہ کہ جو چیز نفس ہے، وہی دماغ بھی ہے۔ یعنی بعض صفات کی بنا پر ہم اس کو ایک مادی شے کہتے ہیں۔ اور بعض دیگر صفات کی بنا پر اس کا نام نفس یا ذہن رکھتے ہیں۔ لیکن اس کی جسمی حیثیت نفسی حیثیت سے بہر صورت اصولاً ممتاز و جہد اگانہ ہے۔ یعنی فکر و احساس کو ہر نوع مادی عمل سے بنیادی طور پر مختلف تسلیم کرنا پڑے گا، اسی طرح دماغ کے سالمات و کمزرات کی حرکت کو افکار و احساسات سے اصولاً مختلف ماننا ناگزیر ہے۔ یہ اختلاف اس قدر اصولی و بنیادی ہے کہ انسانی جسم کی تعمیر کے متعلق ہمارا علم خواہ کتنا ہی وسیع اور قطعی کیوں نہ ہو جائے، لیکن یہ بذات خود اس بات کا مطلق کوئی پتہ نہیں دے سکتا، کہ احوال شعور کا وجود ایسے ساتھ کیسے وابستہ ہے۔ حتیٰ کہ اگر انسان کا دماغ اس قدر بڑا ہو جائے کہ علما و نفسیاء کی بین الاقوامی مجلس کے تمام ارکان اس کے عصبی تاروں کے اندر گشت لگا سکیں، اور اس کے کسی غدودی غلیہ میں ہٹھکرا پنا اجلاس منعقد کر سکیں، تو بھی ان کا متحدہ علم، اور ان کی تمام تجربہ گاہوں کے وسائل، اس کے لئے کافی نہ ہونگے، کہ وہ اس کے اندر احساس، اور اک، تصور، یقین یا کسی اور ایسی شے کا اختتام کر سکیں، جس کو صحیح طور پر حالت شعور یا ذہنی واقعہ کہا جاتا ہو۔ اور یہ دریافت کرنے میں تو وہ بالخصوص ناکام رہیں گے، کہ دماغی حالات یا اعمال میں باہم کوئی ایسا ربط ہے، جس کو انفرادی شعور کی اس وحدت کے ساتھ بعید سے بعید بھی مائلت ہو، جس کو صرف یہ کہہ کر بیان کیا جاسکتا ہے، کہ شعور کے مختلف احوال ایک ہی ذات یا ”میں“ کے ساتھ قائم ہیں۔

لے یہ مثال میگڈوگل کی کتاب ”(Body and mind)“ (”نفس و جسم“) ص ۳۵ سے ماخوذ ہے

علیٰ ہذا دوسری طرف یہ بھی بالکل نکلا ہر ہے کہ ذہنی واقعات کی کوئی چھان بین بھی اس امر کا ہرگز پتہ نہیں دیکھتی کہ ذات متاع مادی شے ہے اور نہ مادی توقعات کے متعلق اس چھان بین سے کوئی علم حاصل ہو سکتا ہے۔ احوال شعور کی کوئی تحقیق و تدقیق بھی دماغ کے وجود اس کی آسرتنی ساخت یا ان اعمال کو جو اس کے اندر واقع ہوتے ہیں، منکشف نہیں کر سکتی ہے۔ اس بارے میں ہم کو پہلے پہل کوئی علم اس وقت حاصل ہوا ہے، حکماء کھویری کو کھول کر اس کے اندر کا پیلہ مادہ دیکھا یا جھوٹا جاسکا ہے حالانکہ ذی شعور افراد اس علم کے بغیر لکڑی احساس، نیز اسے اور دوسروں کے متعلق وقوف دارادہ کے تمام اعمال انجام دے سکتے تھے، اور اس کا کبھی وہم بھی نہیں ہوتا تھا کہ وہ دماغ حسی کوئی جسمی تھے رکھتے ہیں۔

حاصل کلام یہ کہ جو تھے نفس ہے، اس کو اگر جسم بھی مان لیا جائے تو اسکی ماہیت کا اسی پہلو حسی پہلو سے اس درجہ ممتاز رہتا ہے کہ دونوں کی ایک دوسرے سے مستقل و جدا گانہ تحقیق ضروری ہے۔ نفس کے متعلق کوئی علم بذات خود نہ تو جسم کے متعلق کسی علم کو مستلزم ہوتا ہے اور نہ اس کی جانب مودی ہوتا ہے علیٰ ہذا جسم کے متعلق کوئی علم بذات خود نفس سے متعلق کسی علم کو مستلزم ہوتا ہے اور نہ اس کی جانب مودی ہوتا ہے لہذا نفسیات اور عضویات دونوں اصولی طور پر دو مختلف علم ہیں جن میں سے ہر ایک الگ الگ اپنا خاص موضوع بحث رکھتا ہے۔ چونکہ ان میں سے ہر ایک ایسی جگہ پر مستقلاً ترقی کر رہا ہے اس لئے یہ رد، مرد و زیا رہ مکن ہوتا جاتا ہے، کہ دونوں کے ملاج کا موازنہ کر کے یہ فیصلہ کیا جائے کہ مائع عضواتی واقعات اور مائع نفسیات واقعات ایک دوسرے سے کیونکر متعلق و وابستہ ہیں۔ اس طرح ایک اور درمیانی یا برنخی علم پیدا ہوتا ہے جس کا نام عضواتی نفسیات ہے اس علم میں نفسیات و عضویات دونوں شریک ہو کر ایک دوسرے کی ہدایت و رہنمائی سے اپنے اپنے مخصوص حدود کے اندر نافذ ہوتے ہیں۔

اوپر میں نے اس نظریہ سے اپنے نفس پہنچ رہی دماغ بھی ہے، جن میں سے ایک کی ہے اس سے یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ یہ مقصد اس نظر یہ کی تائید ہے۔ کیونکہ عضواتی نفسیات اور مابعد الطبیعیات کی تحقیقات کی رو سے، ایک دوسرا قبولی احتمال یہ موجود ہے کہ اسی صفات کا محل جسم یا اس کے کسی جز سے الگ اپنا ایک منقطع و مجزا گانہ

وجود رکھتا ہے اور ان دونوں میں باہم جو رشتہ ہے وہ ایک دائمی شرکت عمل یا تعال کا رشتہ ہے مجھ کو یہاں جس بات پر زور دینا ہے وہ یہ ہے کہ ہم اس مسئلہ کے متعلق جو نظریہ بھی اختیار کریں، اتنا بہر حال ماننا پڑے گا کہ محض نفسی احوال و اعمال کا نہیں بلکہ ایک نفس کا بھی وجود ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ جو چیز نفس ہے، وہ مادہ کا کوئی جز ہے یا نہیں تو یہ ایک الگ مسئلہ ہے جس کا فیصلہ اصولاً دائرہ نفسیات سے باہر ہے۔

۶۔ مزاج ذہن | اب ہم ایک نہایت اہم سوال کی طرف رجوع کرتے ہیں کیا کسی شے کے نفسی یا ذہنی ہونے کے محض یہ معنی ہیں کہ وہ شعور اور اس کے

مختلف احوال و تغیرات پر مشتمل ہوتی ہے؟ یا غیر شعوری احوال و اعمال بھی انفرادی ذہن کی ساخت میں داخل ہیں؟ اس سوال کے سمجھنے کے لئے پہلے ہم کو کوئی ایسا معیار مقرر کر لینا چاہئے جس کی بنا پر ہم ذہنی اور غیر ذہنی شے میں تمیز کر سکیں۔ اس کی ممکن ابتداء ذہن کی صرف اس تعریف سے ہو سکتی ہے کہ وہ ایک ذات شاعر یا ذی شعور فرد کا نام ہے۔ باقی اگر کسی شے کا ذہنی سمجھنا صرف اس صورت میں حق بجانب ہو سکتا ہے جبکہ اس کو شعوری احوال و اعمال سے کوئی تعلق و واسطہ ہو۔ یعنی یہ شے ایسی ہو کہ کسی انفرادی شعور سے متعلق کئے بغیر اس کی نوعیت کا تصور ہی نہ ہو سکے۔

اس کو زیادہ اچھی طرح سمجھنے کے لئے ہم کو عالم مادی کی ایک مثال صورت سے مدد مل سکتی ہے جو علمی یا حکیمانہ (سائنٹفک) خیال پر مبنی ہے۔ علم طبیعی کے طالب علم کے لئے مادہ کی ابتدائی تعریف یہ ہے کہ جس میں امتداد، وضع اور باخصوص حرکت مکانی باقی جاتی ہو۔ لیکن علم طبیعی کا طالب علم ان صفات کے علاوہ دیگر صفات کو بھی مادہ کی باہریت میں داخل سمجھنے پر اپنے کو مجبور پاتا ہے۔ مثلاً وہ اس میں کمیت، قوت یا انرجی کا وجود ماننے پر بھی مجبور ہے۔ اگر بعض خاص شرائط یا حالات کے اندر سونے کے ایک گیند کو حرکت دی جائے تو یہ ایک خاص شرح رفتار سے حرکت کرے گا۔ پھر اگر بعینہ انہی حالات کے اندر اور اسی جسامت کے ایک آہنی گیند کو حرکت دی جائے تو یہ سونے کے گیند کی بہ نسبت زیادہ سرعت سے ساتھ حرکت کرے گا۔ ایسے اسکی شرح رفتار

سے متعلق لگنے والی اپنی مثال کی تصنیف ”نفس دہم“۔ اس خیال کی نہایت غریب کے ساتھ تفسیر و تائید کی۔

اعمالی کیا راہ ہوگی۔ اہم سوال یہ ہے کہ اس اختلاف کی کیا وجہ ہے۔ علم فیزی کا طالب علم اس کا جواب ضرور دینا چاہتا ہے کہ یہ اختلاف کسی کسی طرح کی وجہ سے اور سوسلے دونوں اجسام کی درجہ حرارت میں ہوتا ہے۔ اس اختلاف کا نام وہ کمیت کا اختلاف رکھتا ہے اور کتابت کہ سولے کے بعد کی حیثیت سے لوسہ کے گند سے وضاحت کرنا پڑی ہے اب یہاں خیال کر لے کی استہ سے کہ ماحول طبیعیات کے لئے یہ حیثیت ذاتی حرکت جسم کی طرف کوئی راہ راست محسوس نہ ہوتا ہے۔ بلکہ اس کو ہم صرف اس لئے آکر درجہ حرارت کے واسطے سے متعلق کر دیتے ہیں۔ اگر صرف اپنی آواز کے واسطے سے اس کا سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن اس کا تصور ہم صرف ایک ایسی شے کی حیثیت سے کر سکتے ہیں جو ہر وقت اعتبارات کے یکساں ہو سکتے ہیں۔ وہاں کہہ عمل میں کسی خاص درجہ حرارت و اختلاف کا تصور ہوتا ہے۔

مطلی ہذا جس سے کوئی علماء طبیعیات اس پر کہتے ہیں وہ بھی حیثیت ہی کی طرف کی ایک ہی شے ہے۔ مثلاً ایک آدمی ایک ٹرسٹ تھرمو میٹر کی جونی رلیا مایا ہوتا ہے۔ اس کو پھر کے درجہ حرارت کی فراہمیت پر غالب آئے۔ اس لئے جو روورنگ کا پڑتا ہے، کہا جاتا ہے کہ یہ آدمی اس پھر پر عمل کر رہا ہے۔ یعنی عمل کرنا اس پر فراہمیت پر غالب آئے گا۔ اب جب یہ پھر جوٹی پر پہنچ گیا، تو اس کی مدد سے خود اس نے اندر عمل کی ایک استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ اس عمل کے مدد سے وہ اس وقت ہوتی ہے جو پڑھانے وقت اس پر کیا گیا تھا۔ چنانچہ اس کو اگر ہمارے پھر کر۔ یا حائے نوراستہ میں جس شخص کے سر پر گرے گا، اس کا سر پھوڑ دیکھا اور رین پر جہاں گرے گا گڑھا پڑ جائے گا اس کے علاوہ راستہ میں جن چیزوں سے ٹکرایا گڑھائے گا ان میں گرمی پیدا ہو جائے گی۔ عمل کی یہ استعداد جو پھر کی جانب منسوب کی جاتی ہے، اس حالت میں بھی اس میں موجود ہے جسکے وہ چوٹی پر کیا روئے حرکت پڑا ہوا ہے۔ اس حالت میں اس کا نام ناقوہ یا امکانی ارجی ہے یہ بالقوہ انرجی کیا ہے ؟

ظاہر ہے کہ یہ شکل وضع یا حرکت کی طرح ایجابی طور پر کوئی مشاہدہ محسوس نہیں ہے۔ بلکہ اس کا تصور یا توصیف اس حیثیت سے کیا جاسکتا ہے کہ یہ کسی جسم یا نظام احسام کے خاص امکان عمل کا نام ہے یا پھر اس حیثیت سے کہ یہ ایک ایسی

تسے ہے، جس پر یہ امکان منحصر ہے، اور جس کی کسی اور طریقہ سے تعریف نہیں ہو سکتی۔ یہاں ہم کو اس بحث میں پڑنے کی ضرورت نہیں، کہ ان دونوں احتمالات میں سے کونسا صحیح ہے؟ البتہ ہمارے مقصد کے لئے اتنا یاد رکھنا نہایت اہم ہے، کہ خواہ ارجی امکان محض ہو یا نہ ہو، لیکن متعلم طبیعیات اس کے ذکر و خیال کرنے پر ہمیشہ اسی طرح مجبور ہے کہ گویا یہ کوئی واقعی اور ایسی شے ہے جو برابر ایک جسم یا نظام اجسام سے دوسرے اجسام میں اس طرح منتقل ہوتی رہتی ہے، جیسے کوئی عرق ایک ظرف یا بوتل سے دوسری بوتل میں انڈیل دیا جاتا ہے۔ مزید برآں اس انتقال اور تبدیلی ظرف سے خود اس منظوف کی نوعیت میں بھی تبدیلی ہو جاتی ہے۔ کبھی یہ میکانیکی ارجی کی صورت اختیار کر لیتی ہے، کبھی برقی ارجی کی، کبھی نوری ارجی کی، کبھی مقناطیسی ارجی کی۔ ساتھ ہی اپنے ان تمام تغیرات و تبدلات کے باوجود کمیت کے لحاظ سے یہ مستمر و غیر متغیر خیال کی جاتی ہے۔ یعنی ان تغیرات کی وجہ سے اس کی مقدار میں کوئی کمی زیادتی نہیں واقع ہوتی۔

اسی طرح نفسیات میں بھی ہم بے اس کے قدم نہیں اٹھا سکتے، کہ کچھ نہ کچھ ایسے غیر شاعر عوالم کا وجود پہلے تسلیم کریں، جو شعور کے ساتھ ایک معنی کر کے دیا ہی تعلق رکھتے ہیں جیسا کہ کمیت اور ارجی کو حرکت کے ساتھ ہے۔ ان غیر شاعر عوالم کا عام نام ”مزاج ذہن“ ہے۔ ذہنی مزاج سے کیا مراد ہے، اس کی توضیح ان صورتوں سے ہو سکتی ہے، جن میں کہ گذشتہ تجربہ موجودہ تجربہ کی نوعیت پر موثر ہوتا ہے۔ مثلاً میں ایک شخص سے آج ملتا ہوں، جس کا خیال پھر میرے ذہن میں اس وقت تک نہیں آتا، جب تک کہ ایک ہفتہ یا ایک مہینہ گزر جانے کے بعد دوبارہ اس سے ملاقات نہ ہو۔ لیکن جب دوبارہ ملاقات ہوتی ہے تو میرا شعور اس کے متعلق پہلی ملاقات سے مختلف ہوتا ہے۔ خصوصاً اس لحاظ سے کہ اب میں اس کو ایک ایسے شخص کی حیثیت سے پہچانتا ہوں جس کو پہلے دیکھ چکا ہوں۔ مگر یہ پہلے کا دیکھنا میرے شعور کی ایسی حالت ہے، جس کو ختم ہوئے ایک ہفتہ یا ایک مہینہ گزر چکا ہے۔ لہذا سوال یہ ہے کہ میرے موجودہ شعور پر جبکہ میں اس شخص کو دوبارہ دیکھ رہا ہوں، گذشتہ دیکھنا کیسے موثر ہوتا ہے؟

اگر اس شخص کی یہی ملاقات کا ادراک دشوور بالکل اس طرح فنا ہو گیا ہوتا کہ بعد کو اس کا قطعاً کوئی اثر نہ ماتی رہتا تو یہ موجودہ شعور جبکہ میں اس سے دوبارہ مل رہا ہوں، بعد ایسا ہو گا کہ گویا میں بالکل پہلے پہل مل رہا ہوں۔ لیکن واقعاً ایسا نہیں ہوتا۔ لہذا تم کو وہاں جا پڑتا ہے کہ واقعی شعور کے فنا ہونے کے بعد بھی ممکن شعور کے لئے شعور شرط یہ برابر قائم رہتا ہے یا یوں کہو کہ اس شعور کے لئے بطور ایک ایسے مستقل امکان کے ماتی رہتا ہے جو مناسب موقع پیدا ہونے پر واقعی تجربہ کی تیس رتحدید کے لئے رونما ہوا ہوتا ہے۔ موقع پیدا ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اس آدمی کا از سر نو ادراک ہی ہو۔ مثلاً اگر تعارف کرتے وقت اس آدمی کا نام محمد کو بتایا گیا تھا تو ہفتہ بھر کے بعد صرف نام کا سامانی اس کا تصور پیدا کر دینے کے لئے کافی ہو گا۔ اور یہ شعور بالکل شخص، مذکور کی ایک ذہنی تصویر پر بھی مشتمل ہو گا۔ ظاہر ہے کہ اس مادہ شعور کی توجیہ صرف ام لی آواز سے نہیں ہو سکتی، بلکہ تعارف کے وقت حوالہ سے تکرر ہوا تھا، اس کے کسی باقی رہنے والے اثر کا سامنا ضروری ہے۔

ہمارے التردہ ہی اکتسابات، ذہنی آثار یا عہدہ ہی کی حیثیت رکھتے ہیں جو واقعی شعور کی صورت میں ہمیشہ پیش دہن نہیں رہتے۔ مثلاً جب کسی شخص کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ باطنی جانتا ہے یا ایک سال پہلے کے واقعات اس کو یاد میں تو اس کے خیال میں ہوتے کہ ریاضی کے تمام مسائل اور سال گذشتہ کے تمام واقعات جو اس کو یاد ہیں وہ واقعاً اس وقت شعور کے سامنے ہیں۔ بالکل ضروری نہیں کہ وہ مسائل ریاضیات یا واقعات گذشتہ کا دراصل خیال کر رہا ہو۔ بلکہ مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ اگر موقع بڑے تو وہ ان مسائل و واقعات کو وہیں کے سامنے لانے کی قابلیت رکھتا ہے۔ نیز یہ سب اکتسابات سب موقع حیات شاعر کی آئندہ تاج پر دوسرے طریقوں سے بھی اثر ڈالتے ہیں۔

ذہنی مزاج کو ہم ایک قسم کی ذہنی عمارت قرار دیکتے ہیں جسکو عمل شعور مراد بناتا اور جس میں ہمیشہ الترمیم و تفریر کرتا رہتا ہے اور پھر یہ تعمیرابی باری سے آئندہ عمل شعور کی تشکیل و ترمیم پر اعوذ الہی ہے۔ ”ہم اس تعمیر اور اس کے عمل کے بہت سے قوانین عامہ معلوم کر سکتے اور بتا سکتے ہیں، کہ یہ کیوں کہ متدرج اس طرح

نشوونما یاتی ہے کہ حیات شاعرہ کا ہر لمحہ اس میں کچھ ایسی تبدیلی چھوڑ جاتا ہے جس سے بعد کے آنے والے اجزاء شعور میں ترتیم ہوتی رہتی ہے یہاں تک کہ اس شعور کی تعمیر اور حیات شاعرہ پر اس کا اثر نہایت پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ لیکن خود شعور کے مقابلہ میں یہ عامل یا متوجہ نسبتاً یا اندازہ غیر متغیر ہوتا ہے۔

فکر و تجربہ کی آئینہ ترقی اپنی رفتار کے ہر لمحہ میں گزشتہ تجربہ کے پیدا کئے ہوئے ایک باقاعدہ نظام حالات کے تابع ہوتی ہے۔ لیکن یہ حالات بذات خود شعوری طور پر موجود نہیں ہوتے۔ مثلاً کوئی نام یاد کرنے کا جو عمل ہوتا ہے اس پر غور کرو کہ یاد کرنے کی کوشش تو ایک شعوری عمل ہوتی ہے مگر اس کوشش کی کامیابی یا ناکامی دوسرے عوامل پر منحصر ہوتی ہے مثلاً اس کا انحصار اس ذہنی اثر یا مزاج پر ہوتا ہے جو اگلی گزشتہ شعوری تجربات کے دوران میں بنا ہے جن میں یہ نام آیا یا اس کا ذکر ہوا تھا۔ اس اثر یا مزاج سے تعلق رکھنے والے حالات ہی اس امر کا تعین کرتے ہیں کہ یہ نام جلد یاد آجائے گا یا دیر میں یا سرے سے نہ یاد آئے گا۔ اس کے علاوہ ممکن ہے کہ جس وقت ہم اس نام کو یاد کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، نہ یاد آئے، لیکن بعد کو کسی وقت جب ہم دوسری باتوں میں متغول ہیں تو یہ اچانک یاد آ جاتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ یاد کرنے کی شعوری کوشش حسی طور پر ناکام ہوئی ہو، مگر عمل نامی کر دیا تھا اس شعور کی کوشش کے نتیجے میں یہ نام یاد آ گیا اور جو بالآخر نام کو یاد دلانے کے لیے شہ کے سامنے آ گیا۔

غرض نام یاد کرنے کی اس صورت میں حوالہ ہوتا ہے وہی ہماری ساری حیات ذہنی میں بھی ہوتا رہتا ہے۔ خواہ میرے خیالات، سرگشت کے ساتھ آئیں یا بطور کے ساتھ آسمانی کے ساتھ یا دشواری کے ساتھ ہر صورت میں وہ ایسے حالات کی شرکت عمل پر موقوف ہوتے ہیں جو میرے موجود شعور کی شکل سے کسی طرح بھی نہیں دیا جاتا۔ ہر ایک کے ہونے پر تنہا میری شعور کی طبیعت ہی عامل نہیں ہوتی، بلکہ لیں کہنا چاہیے کہ شعوری طبیعت ہی ہے کسی اور سے کے تابع ہوتی۔ یہ اندازہ نتیجہ کا سرفہ امتحان کر کرتی

مستلزم ہے اور آخری نتیجہ جو ان مضنین کی صاف اور سلیس عبارات اور مرتب و منظم الفاظ میں ظاہر ہوتا ہے، وہ ان ہی پیچیدہ اعمال کی پیداوار ہوتا ہے۔

اوپر کی بحث کے بعد اب ہم احقار کے ساتھ تین سوالوں کا جواب دے سکتے ہیں:

(۱) ہم کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ ذہنی مزاج کا وجود ہے؟ (۲) ذہنی مزاج کیا ہے؟
(۳) اور ہم اس کو ذہنی کیوں سمجھتے ہیں؟ پہلے سوال کا جواب تو یہ ہے کہ ذہنی مزاج کے وجود کا علم ہم کو اس کے آثار سے حاصل ہوتا ہے، یعنی یہ ایسے عوامل و شرائط کا نام ہے جن کے بغیر حیات شاعرہ کا بہاد و مانکن ہے بالکل اسی طرح، جیسے کہ ایک عالم طبیعیات کمیت اور انرجی کو اس لئے مانتا ہے کہ یہ اجسام کی حرکت مکانی کے لئے ناگزیر عوامل و شرائط ہیں۔

دوسرا سوال، کہ ذہنی مزاج کیا ہے؟ اس کے جواب میں اتنا کہنا کافی ہے کہ اس کی ماہیت کا پتہ اس کے عمل اور اس کی اصل سے چلتا ہے، یعنی حیات شاعرہ کا بہاد و اس سے کس طرح مشروط ہے، اور یہ خود اعمال شعور سے کس طرح پیدا اور تغیر ہوتا ہے عالم طبیعیات بھی اس سوال کا جواب، کہ کمیت اور انرجی کیا ہے؟ اسی نوعیت کا دے سکتا ہے۔ یعنی اس کے نزدیک کمیت اور انرجی صرف ایسے حقائق ہیں جن سے حرکت اجسام کا مادی عمل خاص خاص طریقوں سے مشروط ہوتا ہے۔ مابعد الطبیعیات میں اس قسم کے جوابات غیر تشفی بخش سمجھے جاسکتے ہیں، کیونکہ یہ انتہائی اور ملل صداقت کو معلوم کرنا چاہتی ہے۔ لیکن نفسیات کا کام مابعد الطبیعیات کے مسائل کا حل کرنا نہیں ہے۔ اس کا کام صرف انفرادی اذہان کے قوانین و شرائط کا منظم شکل میں پیش کر دینا ہے۔

باقی رہا آخری سوال، کہ ان مزاجوں کو ہم ذہنی واقعات کیوں قرار دیتے ہیں تو یہاں بھی ہم کمیت اور انرجی ہی کی مثال سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں، متعلم طبیعیات کے نزدیک کمیت اور انرجی اس لئے طبیعی واقعات ہیں کہ ان کے تمام تر معنی اور ان کا سارا مفہوم یہی ہے کہ یہ مادی واقعات یعنی اجسام کی حرکت مکانی سے تعلق رکھتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس متعلم نفسیات کے لئے بھی ذہنی مزاج اس لئے ذہنی واقعات ہیں کہ ان کے سارے معنی اور ان کا سارا مفہوم یہی ہے کہ یہ شعور اور اس کے مختلف

تغیرات سے تعلق رکھتے ہیں۔ اب اگر عالم طبیعیات کو یہ یقین دلایا جائے کہ انرجی درحقیقت ایک سی سی سے ہے، جیسا کہ ممکن ہے، کہ یہ ہو، تو حقیقت عالم طبیعیات کے اس کے لئے یہ ایک غیر متعلقہ بات ہوگی کیونکہ طبیعیاتی اعراض کے لئے وہ پھر بھی انرجی کو مادی عمل سے وابستہ اور اسی لئے خود اس کو مادی سمجھنے پر مجبور رہے گا، صرف اس بنا پر کہ انرجی کو نفسی واقعہ سمجھنے کی بھی وجہ موجود ہے، متعلم طبیعیات کے نزدیک اس کا مادی واقعہ ہونا مائل نہیں ہو جاسکتا۔ اسی طرح اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ذہنی مزاج طبعی واقعات بھی ہیں، تو بھی عالم نفسیات کے لئے ان کا ذہنی ہونا مائل نہ ہوگا۔

اسی نقطہ نظر سے ہم کو اس مسئلہ پر بھی پہنچنا پڑتا ہے کہ ذہنی مزاج درحقیقت عضویاتی مزاج ہے اور یہ سچ ہے کہ عضویاتی مزاج کا وجود ہے۔ کیونکہ دماغی اعمال دماغی مادہ میں تبدیل و ترسیم کا عادت ہوتے ہیں، اور یہ تبدیل و ترسیم اپنے بعد کے اعمال و دماغی کی نوعیت و وقوع پر موثر ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے عضویاتی مزاج طبعی واقعات ہیں کیونکہ یہ خود محض مادی اعمال کا نتیجہ سمجھے جاتے ہیں، اور دیگر مادی ہی اعمال پر اثر رکھتے ہیں۔

اسی بنا پر بہت سے اساتذہ اس کے قائل ہو گئے ہیں کہ جس چیز کو جسم ذہنی مزاج کہتے ہیں، وہ درحقیقت عضویاتی مزاج ہے، لیکن قطعی طور پر یہ سوال بالکل دبی ہے، جس پر ہم ابھی اور بحث کر آئے ہیں، کہ نفس درحقیقت بعیدہ جسم ہے۔ کیونکہ یہ فرض کرنے کے باوجود کہ حوشے عضویاتی مزاج ہے ذہنی مزاج بھی ہے پھر بھی اس کی ماہیت کے یہ دو پہلو اس قدر مختلف و متنازع ہیں کہ ان کا باہمی تعلق معلوم کرنے سے پہلے ان پر جداگانہ بحث نہ صرف ممکن ہے، بلکہ موٹی بھی چاہئے۔ علاوہ اس مذکورہ بالا مزاجوں کے جو سابق تجربہ کے باقی آثار کی حیثیت رکھتے ہیں، کچھ اور خلقی مزاج بھی پائے جاتے ہیں، یعنی وہ رجحانات اور صلاحیتیں جو یوم پیدائش سے ساتھ آتی ہیں۔ مثلاً بعض آدمیوں میں بیدارشی طور پر موسیقی کا شوق درجحان پایا جاتا ہے، اور بعضوں میں ریاضیات کا۔ اس قسم کی خلقی صلاحیت و استعداد کچھ تو اس اصلی قابلیت پر مشتمل ہوتی ہے، کہ آدمی خاص خاص صنف کی چیزوں میں قدرۃ دلچسپی محسوس کرتا ہے اور کچھ اس پر کہ حوشے آدمی سیکھتا ہے،

قدرتی طور پر وہ اس کے جلد یا دم محفوظ ہو جاتی ہے۔

اس پیدائشی صلاحیت کے اختلافات مختلف انواع حیوانات کے باہمی معاہدے نہایت واضح نمایاں ہو جاتے ہیں۔ مثلاً بلی کا بچہ بلاسی۔ اس بچہ متعلقہ کے ادنیٰ، گوں کے ہلکے ہوئے گیدڑ کے ساتھ جو کبھی نماہر کرتا ہے وہ درگوش میں قلعہ انہیں ہونی ہے۔ اسی طرح میناؤں، آوازوں کی نقالی کی جو قابلیت و صلاحیت پائی جاتی ہے وہ کانری (بابا داری) زنداؤں میں پائی جاتی۔ "شام کے وقت کائنات مختلف جانوروں پر مختلف پڑتا ہے۔ مرغیاں اپنے دڑبے میں چلی جاتی ہیں، موٹی شکار کے فراق میں گل پڑتی ہے، اور شیر کی گرج جو کیدڑوں کو مجتمع کرتی ہے، بھڑوں کو ترتر کر دیتی ہے۔ ہر فرد بشر ایسی اپنی جگہ پر صد یا سچڑوں سے گزرتا ہے۔ لیکن ان میں صرف چند ہی ایسے ہوتے ہیں جن سے اس کو خاص نفا ہو جاتا ہے، اور جو اس کے اندر نصیب یا غیبت کے جذبہ کو ابھار سکتے ہیں۔ اسی لئے کہ اکثر کس خاص جبرائیل پیا جاتا ہے اس کا انحصار دراصل انسانی کے پیدائشی مزاج ہی پر موقوف ہے۔

باب (۲)

نسیات کے طریقے اور معلوات

انسیات کی قبلا سے ہی یاد آئے، علم کی یاد اور اس کا من سرشتہ سال کی معمولی مہم قسم جتنے وہ معدومت میں جس دور علم سے پہلے ہمارے جتنو آدمی ایسے روزانہ زندگی میں حاصل کرتے ہیں ہر حال، دیگر کیوں کہ اولہ روزمرہ کی عملی زندگی میں اس کے افعال و خواص سے ہم کو جو واقفیت حاصل ہوتی رہتی ہے اسی سے تمام علوم کا تسوہ کا ہوتا ہے جس سے نسیات بھی سستی ہیں۔ کیونکہ ان کی ابتدائی میا و تخلیقات علمی سے قبل کے ان معلوات سے جو ہم کو ایسے اور ایسے ہم جنسوں کے وہی افعال کے متعلق حاصل ہوتے رہتے ہیں اور جس کے بغیر اجتماعی تعلقات اور باہمی ممانعت ناممکن تھی۔

جماعت کے افراد و ارکان ہونے کی حیثیت سے ہم برابر اپنے ہم جنسوں کی طایفہ کستار و کردار افعال و حرکات کے ذریعہ سے اس کے سماجی احوال و ذہن اور نسبتہ دائمی میلانات، یعنی فوری خیالات و حدات، خواہشات و ارادے اور فکری احساس و ارادہ کے قائم و عادی طریقوں کا پتہ چلاتے رہتے ہیں اس طرح ہم میں سے ہر شخص اپنی معمولی معاشرت میں وہی احوال و قوانین کا انما علم حاصل کر لیتا ہے جو روزانہ زندگی کی علمی ضروریات کے لئے کافی ہوتا ہے۔

چنانچہ علم مادہ اور مادی واقعات کا علم نہیں ہوتا۔ اس کی نوعیت دو علمی ہے۔ پہلے کے خصوصیات کی نہیں بلکہ نسیات کی ہے کیونکہ یہ انسان کے داعی افعال کا نہیں بلکہ ذہنی افعال کا علم ہوتا ہے۔ اس میں یہ تک نہیں مفروض ہوتا کہ وہ کسی کسی سے کس سے یہ وجود بھی ہے۔ یہ دراصل ایسے ذہنی واقعات کا علم ہوتا ہے جن کو دیکھا جاسکتا ہے اور نہ چھوا۔ ہم کو اپنے ہم جنسوں کے جسمی وجود سے انی غرض وہ جسمی نہیں ہوتی، حتیٰ کہ

ان کی اس شعوری حیات سے، جو جسمی حیات کے ساتھ وابستہ ہے۔

اس قبل علمی نفسیات کی بنیاد اپنے عام طور سے مطالعہ نفس پر نہیں ہوتی۔ ملائیم ذہنی شعور افراو کی نظر کس حد تک خود اپنے افعال نفس پر بھی پڑتی ہے، لیکن چونکہ اس کی اغراض کا زیادہ تر تعلق اجتماع سے ہوتا ہے اس لئے ان کی اصلی دیکھ بھلی دوسروں ہی کے اذہان و نفوس کے ساتھ ہوتی ہے، اور خود اپنی ذات کے ساتھ محض دوسروں کے تعلقات کی بنا پر معمولاً ہم کو اپنی ذات کا جو علم و وقوف ہوتا ہے، وہ مختلف تعلقات جماعی کے لحاظ سے، دوسروں ہی کی ذات کے علم و خیال کے ساتھ غیر منفصل طور پر وابستہ ہوتا ہے۔ مدرسہ کا بچہ جب ایسے استاد، اپنے ہم جولیوں، اپنی ماں، یا اپنی ننھی سی بہن کے ساتھ ہوتا ہے تو ان اختلافات کے اعتبار سے اس کا خیال خود اپنی ذات کی نسبت بھی مختلف ہوتا ہے۔ کسی شخص کے شعور ذات کی اس حالت کا اندازہ کرو جبکہ اسی کی کسی طرفت کا جواب لوگ، منشی اور فقہوں کے بحالے خلاف توقع خاموشی اور سرد مہری سے دیں۔ جس طرح آئینہ میں ہم کو خود اپنا چہرہ دکھائی دیتا ہے، اسی طرح دوسروں کے ذہن کو ہم اپنی حالت کا آئینہ خیال کرتے ہیں، اور سمجھتے ہیں کہ ہم پر جو حالت طاری ہے، ہمارے چہرہ سے لوگ اس کو دیکھ رہے ہیں۔ اس لئے استدعا ہماری توجہ دیکھ بھلی اپنے دوسروں کی حیات دہمی سے زیادہ متعلق ہوتی ہے۔ ماتی رہا مطالعہ نفس کی خاطر خود اپنے نفس کا مطالعہ تو اس کی باری علی العموم نسبتاً بعد کو آتی ہے۔

لیکن یہاں ایک دشواری کا ذکر ضروری ہے۔ وہ یہ کہ دوسروں کی حیات ذہنی کے علم کی کجی بالآخر خود اپنی حیات ذہنی کا علم ٹھہرتا ہے۔ بالذات و راہ راست نہ ہم کسی دوسرے کے جذبات کا احساس کر سکتے ہیں، اور اس کے خیالات کو خود دسونچ سکتے ہیں اسی لئے جب ہم اس کے ظاہری حرکات و سکنات سے ذہنی واقعات کا اندازہ کرتے ہیں تو بالآخر ہم کو اپنے ہی ذاتی تجربہ کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ کیونکہ اپنے علاوہ دوسرے کے ذہن میں جو کچھ گزرتا ہے، اس کا خیال کرنے کے لئے لازمی ہے کہ ہم کسی نہ کسی طرح اپنے ہی احوال شعور سے اس کا موازنہ کریں۔ لہذا اب دشواری یہ ہے کہ ان بظاہر دو متضاد باتوں میں تطبیق کی کیا صورت ہے (۱) کہ ایک طرف تو دوسروں کے متعلق ہمارا علم خود اپنی ذات کے علم پر مقدم ہوتا ہے اور (۲) دوسری طرف دوسروں کے

طابری اظہار سے ان کے شعوری احوال کا قیاس اس یرموتوف بہت کہ ہم خود کم و بیش اسی طرح کے احوال کا تجربہ رکھتے ہوں۔

اس مسئلہ کا حل وہی تفریق و امتیاز ہے جو ادیریم ذاتی تجربے اور اس تجربے کے حاسے یا خیال کرنے کے مابین قائم کرتا ہے۔ اس شعوری مدگی کا بصر کرنا اور اسات ہے، ذاتی احوال شعور کا اس طرح مطالعہ ہے دیگر ہے کہ ان کی ماہیت و بوحیت کا ہم کو علم حاصل ہو، ان کے متعلق سوالات پیدا کئے جائیں، یا ان پر احکام لگائے جائیں حتیٰ کہ یہ حکم کہ یہ موجود ہیں یا ان کا وقوع ہوتا ہے۔ عیاں کہ میں اور بیان کر آیا ہوں کہ جب کوئی آدمی یوہی توجہ کیساتھ کسی سے نہ متعلق ہوتا ہے، تو وہ خود اپنی اس توجہ کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔ اسی طرح کن سے کی جانتا ہونا، خواہش کی حالت یرموتوف کرے سے مائل متا۔ وہاں کا نہ واقعہ سے۔ یہی اصول صیح سہی میں تمام دیگر ذہنی احوال شعور پر بھی صادق آتا ہے۔

البتہ حوں کہ ان کے معروضی ہونے کی بناء پر اس کلیہ سے مستثنیٰ فرض کیا جاسکتا ہے۔ لیکن یاد رکھنا چاہئے کہ حوں یرموتوف کی دوسو میں ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ ان توجہ خارجی اختیار اور ان کے صنات و ملائق یرموتوف کا لاری جو ہر دوسرے یہ کہ عالم مادی کے واقعات و موجودات سے قطع نظر کہے، کسی فرد کے ذاتی تجربات کی حیثیت سے ہم میں توجہ کریں۔ ابتدا میں ہماری توجہ کی یہ دوسری ہیں، بلکہ پہلی ہی صورت ہوتی ہے یعنی ہماری دلچسپی کا اصلی تعلق حوں کے ساتھ اس حیثیت سے ہیں ہوتا، کہ وہ خود ہمارے ذاتی تجربے کے احوال میں، مگر اس حیثیت سے کہ وہ ہم کو مادی اختیار کے وجود و بوحیت کی خبر دیتی ہیں۔ اور امتداد کیا، یہی آخر تک بھی ہماری دلچسپی کی غالب حیثیت ہی رہتی ہے، مثلاً جب میں کسی گھوڑے یا درخت کو دیکھتا ہوں، تو بصری حوں کا مجھ کو تجربہ ہوتا ہے، مگر ان حوں کی بناء پر میری توجہ گھوڑے یا درخت کی جانب عمل توجہ کا صرف جز ہونی ہے اور عموماً خود اپنے ذاتی تجربات پر میں غور نہیں کرتا۔ ایسا زیادہ تر اس صورت میں ہوتا ہے، جبکہ میں کسی دوسرے شخص کی حرکات و سکنات کے مشاہدہ میں مصروف ہوتا ہوں، مثلاً جب میں کسی آدمی کو سردی سے کانپتا دیکھتا ہوں، درآں حالیکہ میں خود گرمی اور آرام میں ہوں، تو میں اس کی سردی و تکلیف کا اپنی گرمی و آرام سے مقابلہ کرتا ہوں۔

نفس حیات شعوری بسر کرنے اور اس پر غور و قائل کا بھی فرق ہے جس پر ہماری مذکورہ بالا دشواری کا حل موقوف ہے۔ دوسروں کے تجربہ میں داخل ہونے کے لئے اس کی بے سبب ضرورت ہے کہ اسی سے مائل یا متعلق تجربات خود ہم کو حاصل ہو چکے ہوں۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ ان تجربات کے متعلق ہم نے پہلے کبھی غور و فکر یا ان کا خیال کیا ہو یا ان کو بیان کیا ہو یا ان کی تحلیل کی ہو۔

مثال کے لئے فٹ بال کے ایک پر جوش تماشائی کو لو۔ وہ جوش میں آکر خود کھیلنے والوں کی سی حرکتیں کرتا ہے اس کے ذہن کو ٹیم وینس کھیلنے والوں کی فضیلت کا ایسا سہ ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے وہ ان کے تجربہ اور جذبات کا اندازہ کر رہا ہے۔ لیکن وہ خود اپنے ذہنی احوال پر اس حیثیت سے کہ وہ اس کے ذاتی تجربات میں مطلق متوجہ نہیں ہوتا۔ ان تجربات کے ذریعہ سے وہ کھیلے والوں کی وہی حالت کو سمجھتا ہے۔ لیکن خود اپنی حالت ذہن کا دو حوالہ نہیں کرتا۔ بلکہ اس کو عموماً اس کی بھی حیر نہیں ہوتی کہ وہ کھیلنے والوں کی حرکات کی مثالی کر رہا ہے۔

معمولاً دوسروں کے اعمال ذہنی کا ہم کو جس طرح علم و قوت ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا صورت کو اس کے لئے ایک نمونہ کی مثال سمجھنا چاہئے۔ ماتی اس کے ملاوہ اور بھی بہت سی مثالیں دی جاسکتی ہیں۔ تم ایک آدمی کو گرتے دیکھتے ہو اور کم ہمتی سے حال جانتے ہو کہ اس وقت اس کے نفس کی کیا کیفیت ہوگی، کیونکہ گرنے کا نظارہ تمہارے ذہن کو خود اپنے اسی قسم کے تجربہ کی حامل متسلل کر دیتا ہے۔ لیکن یہ نہیں کہتے کہ ”جب میں گرتا ہوں تو ایک خاص کیفیت مجھ پر طاری ہوتی ہے“ اور چونکہ یہ آدمی گرا ہے اس لئے یہ بھی اس کیفیت کا تجربہ کر رہا ہے۔ نیز یہ آدمی چونکہ زیادہ لمبا اور بھاری جسم کا ہے اس لئے اس کا تجربہ زیادہ شدید اور بعض حیثیات سے میرے تجربہ سے مختلف ہوگا۔ اسی طرح کسی ناناں یا ناول کے پڑھتے وقت ذہنی اشخاص کے جذبات و خیالات کو تم برابر سمجھتے جاتے ہو کیونکہ تم کو خود اسی کے مائل تجربات حاصل ہو چکے ہیں۔ لیکن اس کی ضرورت نہیں کہ تم اپنے ان تجربات پر پہلے غور و فکر بھی کر چکے ہو اور اس کی تو اور بھی ضرورت نہیں کہ ناول پڑھتے وقت یا مالک دیکھتے وقت تم صراحت کے ساتھ ان تجربات کا اعادہ یا خیال کرو۔

۱۔ اصل علمی نفسیات کے مفروضات | اصل علمی نفسیات کا من مفروضات سابقہ پر انحصار ہے وہ اصولی طور پر وہی ہیں جن پر علمی نفسیات کا انحصار

ہے۔ دوسرے مفروضات اور ان مفروضات کا طریق استعمال دراصل ایک ہی نوعیت کا ہے۔ صرف جو کچھ ہے 'وہ صرف عامانہ اور عالمانہ حقیقت کا ہے۔ عالمانہ تحقیقات کامیاب علم ہی کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے جس کی امتیازی خصوصیت محض یہ ہے کہ اس میں نظام و ترتیب پائی جاتی ہے اور نظر میں جز زیادہ غالب ہوتا ہے۔

لہذا اس بات یہ ہے کہ ہم میں سے ہر شخص خود اپنے اور دوسروں کے ذہن کے سلیقہ و روانہ کی معمولی زندگی میں جو علم حاصل کرتا رہتا ہے اس کے اصولی مفروضات کیا ہیں ؟

سب سے پہلا مفروضہ یا اصول موضوعہ تو یہ ہے کہ ذہنی احوال و اعمال کا نتیجہ کم و بیش ایک خاص کلی نظام و ترتیب کے ماتحت ہوتا ہے اور یہ ترتیب یا مابعدگی تمام انفرادی احوال میں یکساں ہوتی ہے البتہ اختلاف حالات و شرائط کی بنا پر کچھ حزن و غم پیدا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً ہم سب روزانہ زندگی میں یہ توقع رکھتے ہیں کہ جس شخص سے ہم اکثر ملتے رہے ہیں اور جس سے ابھی حال میں بھی ملاقات ہوتی ہے وہ اگر پھر ہم سے ملے دیکھے تو بچپان ایسا اسی رہے اگر کسی آدمی کا اسٹوٹھ زرد سے گیس جائے یا اس کی ساری دولت دفعۃً ضائع ہو جائے تو ہم جانتے ہیں کہ عموماً اس پر اگوار اثر پڑے گا۔ ہم جانتے ہیں کہ ہمارے گرد و پیش کے تمام اشخاص خاص مقاصد کے درپے ہیں اور ان کے وسائل حصول کی کوشش میں لگے رہتے ہیں۔ ہر طرف ہم کو کم و بیش ایسے منغل اجتماعی نظام ملتے ہیں جس کی بنیاد انسان کی بڑی بڑی جماعتوں کے یکساں اعمال و امور پر ہوتی ہے۔ مثلاً ریاضی کا انتظام ہمارا ایک حصہ ہے، کالج، گرجے اور ہر قسم کے کاروباری کارخانے وغیرہ ہمارا نظام اجتماعی اس منسردض پر مبنی ہے کہ سورتوں کے حزن و اخلاعات کے باوجود مختلف انسانی اذہاں تقریباً یکساں طور پر عمل کرتے ہیں۔

دوسرا اصول موضوعہ اصل نفسی نفسیات کا یہ ہے کہ انسان کے ذہنی اعمال و احوال اس کے جسمی افعال کے ساتھ کم و بیش ایک منغل و وابستگی رکھتے ہیں۔

مثلاً اگر ہم کسی شخص کو بانی میں ایک خاص انداز سے ڈھیلا بھینکتے دیکھیں تو سمجھ جاتے ہیں کہ وہ بھلی کھیلنا چاہتا ہے۔ علیٰ ہذا اگر ایک آدمی بلا کسی جبر و اکراہ کے یا بندی کے ساتھ کسی ہنسون کے لکڑوں میں سرکب ہو تو ہم جال کرتے ہیں کہ اس کو اس ہنسون سے دلچسپی ہے۔ اس طرح دوسروں کی ذہنی حالت کے معلوم کرنے کا واحد ذریعہ ہمارے پاس صرف ان کے جسمی افعال یا احوال یا الفاظ کی تعبیر و ترجمانی ہے۔ جن منطقی مقدمات پر یہ تعبیر و ترجمانی ہی ہے وہ یہ ہیں کہ جسمی افعال ذہنی واقعات کے ساتھ ہم ویش یکساں و امسکلی رہتے ہیں۔

یہ وہ اصول موضوعہ ذہنی رعیت و مامیت کے لحاظ سے اسی طرح کے ہیں، جن پر عالم مادی کے متعلق ہمارا علم جنی ہے۔ کیونکہ ان اصول کا منشا صرف یہ ہے کہ یکسانی نظریات کا عام قاعدہ افعال نفس پر بھی صادق ہے۔ لیکن نفس میں جس انضباط و قاعدگی کو ہم دریافت کرنا چاہتے ہیں جب اس کی خصوصیت نوعیت پر غور کرتے ہیں تو اسات نظر آتا ہے کہ یہ عالم مادی کی نوعیت انضباط سے مختلف ہے۔ کیونکہ عالم مادی کا نظام ایسی ہی صورت میں قائم ہے۔ اور یہی عالم مادی ہے۔ یعنی کسی خاص عرصہ ممانت کے ماتحت معلوم ہوتا ہے۔ عالم مادی ایک مکانی عالم ہے اور طبیعی حوادث کا تعین تمام مکانی علاقہ و اعتبارات ہی سے ہوتا ہے نیز خود یہ حوادث اوضاع مکانی ہی کے اضافی بصیرات پر مشتمل ہوتے ہیں۔ بخلاف افراد شاعره (حقیقت ان کے وہ شاعرہ ہیں) و ان کے تغیرات پر شعوری احوال کے کہ ان کو مکانی نہیں کہا جاسکتا۔ جس تعقل کی بنا پر ہم کو ذی شعور افراد کی وحدت شعوری کا علم حاصل ہوتا ہے وہ مکان یا مکانی علاقہ کا تعقل نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ذہنی اعمال کے راجع الی الخایات ہونے کا تعقل ہوتا ہے۔ اسی لئے جب ہم دریافت کرتے ہیں کہ فلاں شخص فلاں کام کیوں کرتا ہے تو یہ معلوم کرنے کے بعد ہم کو تشفی ہو جاتی ہے کہ خود یہ کام اس کی مطلوبہ غایت ہے یا کسی اور عرض و غایت کا وسیلہ ہے۔

۳۔ علمی نفسیات کے معلومات اور طریقے | حکیمانہ یا علمی نفسیات کے مقدمات و معلومات کی نوعیت اصولاً وہی ہے جو قبل علمی نفسیات کی۔ یعنی یہ خود اپنے انفرادی احوال نفسی پر فکر و تامل نیز دوسروں کے طور و طریق اور

اں کے حسانی آثار کے مشاہدہ و تعبیر سے (جو ان کی شعوری زندگی پر دلالت کرتے ہیں) حاصل ہوتے ہیں۔ باقی جو تہ نفسیات کو بحقیقت ایک خاص علم یا حکمت کے متناظر کرتی ہے وہ یہ ہے کہ اس کی تحقیقات بہت زیادہ باقاعدہ استوار مرتب اور جامع ہوتی ہے جس کی ضرورت روزانہ زندگی میں نہیں پڑتی۔ روزمرہ کی زندگی میں علم کی طلب زیادہ تر عملی ضروریات تک محدود رہتی ہے۔ بخلاف اس کے علم و حکمت کی خاص غرض یہ ہوتی ہے کہ وہ روزانہ کے معلومات سے نکل کر وسیع ترین اصول و کلیات اخذ کرے اور ان اصول کو ایک مرتب وحدت کی شکل میں اہم دیگر وابستہ ثابت کر دیکھائے۔ اس عرص کے لئے ضرورت ہے کہ ماقاعدہ طور پر سمجھ بوجھ کر مطالعہ نفس اور مشاہدہ غیر دردیوں سے کام لیا جائے اور اس مطالعہ و مشاہدہ کی عایت تمام تر لفظی اہمیت رکھنے والے وہ مسائل ہوں جن کا مدعا حقیقت مجموعی اس علم کی ترقی ہے۔ یہ عرص دعايت ہم کو طبی اعتبارات کے استعمال اور ممکن الحصول و کارآمد مقداری نتائج کے احد کی طرف لجاتی ہے۔ میر ہمارے دائرہ تحقیقات کو بچوں، حیوانات اور غیر متہمل اقوام تک وسیع کر دیتی ہے ساتھ ہی غیر معمولی احوال نفس، مثلاً حسون، تنویم مقالیسی یا کسی خاصہ کے فقدان وغیرہ کی مختلف صورتوں کا بھی مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔ مزید برآں حیات جسمی کی بحث میں (بدیں وجہ کہ وہ حیات ذہنی پر دال ہوتی ہے) نفسیات علمی صرف بیرون جسم کے ظاہری احوال پر قیامت نہیں کر سکتا بلکہ اس کو جسم کی اندرونی ساخت اور عضویاتی اعمال خصوصاً آلات حس اور نظام عصبی کی تشریحی و عضویاتی تحقیق پر بھی توجہ کرنا پڑتی ہے۔

نفسیاتی معلومات کے حاصل کرنے کے لئے اوپر (۱) مطالعہ نفس (۲) مشاہدہ غیر کے جو دو طریقے ہم متا آئے ہیں ان پر اب آگے ہم کو الگ الگ بحث کرنی ہے۔ نیز نفسیات میں علمی اعتبارات اور مقداری طریقوں کا حواس استعمال اور حواسییت ہوتی ہے اس کے متعلق بھی کچھ کہنا ہے۔ لیکن اں ماحث کو شروع کرنے سے پہلے 'نفسیاتی معلومات کی عام نوعیت و اہمیت کے متعلق ایک ہایت اہم و کارآمد امر کی طرف توجہ ضروری ہے۔ چہے یہ کہ نفسیاتی معلومات میں صرف احوال ذہنی ہی نہیں بلکہ معروضات ذہن بھی من حیثیت معروضات داخل ہیں۔

۴. معروضات بحیثیت معلومات | اس کے سمجھنے کے لئے لفظ معروض اور معروضی
 کے نفسیات استعمال کا ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔
 جس شے کو کوئی ذہنی شعور شخص مراد لے یا جو اس کی منت ہو وہ ہوتے ہو یا درست
 اس شخص کا معروض ہے۔ اس کا معروض ہو یا اس پر توقف نہیں کہ فی الواقع وہ شے
 موجود ہے یا نہیں یا اس لئے رجوع کی کیا نوعیت و سیقت ہے مثلاً ایسا شخص خواب
 میں سہرا لٹھوڑا دیکھ رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ لٹھوڑا اس کے سامنے موجود ہے اور
 نہ اس کو وہ حقیقتاً دیکھ سکتا ہے۔ تاہم خواب سے حالات جس وسیعہ خواب دیکھنے والے کو
 اس حال پر مجبور کر رہے ہیں کہ وہ لٹھوڑا موجود ہے اور لٹھوڑے کی یہ وجودگی انسانی
 معروض میں شخص مذکور کے خیال کا معروض ہے۔ کہ خواب دیکھنے والا یہ ہیں ماننا کہ وہ
 خواب دیکھ رہا ہے تو لٹھوڑے کی واقعی موجودگی کا اس کو صرف خیال ہی نہیں بلکہ
 یقین ہوگا۔ لٹھوڑے کی موجودگی صرف خیال کا نہیں بلکہ یقین کا معروض ہے۔
 لیکن اگر خواب کی حالت میں اس کو یہ معلوم ہو جائے کہ وہ صرف خواب دیکھ رہا ہے
 تو لٹھوڑا اور لٹھوڑے کے سامنے موجود ہوگا اتنا ہم اس کی واقعی موجودگی کا خواب
 دیکھنے والے کو یقین نہیں بلکہ عدم یقین ہوگا یعنی اب یہ لٹھوڑا اس کے خیال اور عدم
 یقین کا معروض ہوگا۔

معروضات اپنے مذکورہ بالا مفہوم میں نفسیاتی معلومات یا مقدمات کا رتبہ ایک
 اصلی دلائمی جز ہوتے ہیں۔ ذہنی ترقی کے کسی مرتبہ میں بھی واضح ذہن لے لئے صرف
 اتنا کہہ دینا کافی نہیں کہ وہ ادراک، عقل، امید و بیم اور خواہش وغیرہ کے ذاتی تجربات
 رکھتا ہے بلکہ ساتھ ہی ہم کو ان معروضات کی بھی تصریح کرنی ہوگی جن پر ہمارا ذہن ادراک
 و عقل وغیرہ کے مختلف طریقوں سے مصروف ہوتا ہے۔ یعنی ہم کو وہ شے بھی بتانا ہونی
 چاہیے کہ ادراک و عقل، امید و بیم، یقین و عدم یقین وغیرہ کے وقت ذہن کے سامنے ہوتی ہے
 جے۔ ام میری نے ایک موقع پر لکھا ہے کہ ”ہمیں معلوم کرنے کسی شخص کا ذہنی نقشہ
 دیکھا ہے یا نہیں“ پھر آگے جگہ اس نے بتو کے نقشہ ذہن کی مثال دی ہے جس میں
 سہ اس کے کچھ نہیں کیا ہے کہ نفسیاتی مفہوم میں معروضات کی ایک فہرست گنا دی
 ہے کہ اس نقشہ میں ”عجیب عجیب نکول کا متاثر نظر آتا ہے“ کہیں جٹا نہیں ملتی ہیں کہیں سندر

کی سچ گہرائی میں کتنی ترقی نظر آتی ہے۔ کہیں سنسان گھاٹیاں دکھائی دیتی ہیں کہیں پہاڑوں میں دریا رواں ہے کہیں ایک نہایت بوسیدہ چھوٹا پڑا سے لڑکھیں ایک رستہ قد فوکیلی ناک والی ٹرہیا موجود ہے۔ اگر نیچے کے دہن کی کل کامات بھی چیزیں ہوتیں، تو یہ ایک نہایت سادہ نقشہ ہوتا، لیکن اس میں مدرسہ مانے کا یہ علم ادنیٰ یادری، 'مالاب'، 'نقل'، 'پھانسی'، 'مندی افعال'، 'گلگلے' یورپوں وغیرہ کے بچہ ان کا دل ازار بند یا مدھنا، 'اینا دانٹ' اکھڑوانے کیلئے دو آنے دینا وغیرہ وغیرہ خدا جلے کنتی چیزیں شامل ہیں۔ اب اس مرضی دہرست کو اگر صحیح مان لیا جائے، تو ظاہر ہے کہ یہ مباحث نصیات کے لئے معلومات کا ایک مجموعہ ہے، یعنی اس ہی معلومات سے اس قسم کے سوالات کا جواب مل سکتا ہے کہ یہ چیزیں بچہ کے دہن کا معروض کیسے ہیں؟ یا اس کے دہن میں یہ کیونکر داخل ہوئیں؟

اس جواب کا ایک ضروری سرواں واقعہ کے اندر موجود ہے کہ رویداد اس سے یکدم تک وہ برابر ایسے حسی تجربات حاصل کرتا رہا ہے جس کا مشاآلات حس کے ارتعاشات ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ صرف یہ واقعہ بذات خود بالکل ناکافی ہے، اور یوراحر سنا نہیں بن سکتا۔ کیوں کہ نتیجہ کی توجیہ کے لئے بہت سے دہی امثال و امثال بھی (یعنی اپنے آثار باقیہ سے ذہنی مزاج کے جس یرئی ذہنی ترقیوں کا دار و مدار ہوتا ہے) درکار ہیں۔

ان ہی امثال و افعال اور اس کے یہاں کردہ ذہنی مزاج کا یہ ماحصل یا نتیجہ ہے کہ خاص خاص چیزیں یا معروضات کا بچہ کو تصور ہوتا ہے۔ اب عالم نصیات کا کام تصور امکان یہ بتلانا ہے کہ یہ سب کچھ کیسے ہوتا ہے؟ لیکن اس کے لئے خود نتیجہ کو مبیاد کا ر قرار دیکر اسی سے ابتداء کرنا ہوگی۔ اور کیا مبیاد کا معیار توجیہ نتیجہ کی کامیابی پر ہوگا۔ ایک مثال لو جو ڈاکٹر جیمسن اسٹرگ نے کسی دوسرے متصہ سے استعمال کی ہے۔ "ایک روز صبح وہ بچے دھتہ حلاف توقع اس کی آنکھوں کے سامنے ایک جہاز اکھڑا ہوا۔ کہو سو تو اس کو ایک ہی نظر میں سمجھ گیا۔ لیکن دیکھو کہ فراشیہ کیلئے یہ کیا تھا؟ اس کی آنکھیں کم عمر اور غیر تمدن ہونے کے لحاظ سے اس کے آقا سے بہتر

تھیں، یعنی فرائیڈ نے حقیقہً جہاز کو کر دوسو سے بہتر دیکھا، پھر بھی یہ کہنا مشکل ہے کہ اس نے سرے سے اس کو دیکھا بھی..... کر دوسو کے لئے جو شے جہاز تھی، وہ فرائیڈ کے لئے صرف ایک بے ڈول شکل، ایک ہیبت ناک، پریشان کن، اور ڈرونا انبار جو اس کی نظر میں کوئی خاص واحد سبب سے نہیں بن سکتا تھا، یہاں اس مثال میں ایک ہی شے کر دوسو کے شعور کے لئے جس قسم کا معروض ہے، فرائیڈ کے شعور کے لئے وہی شے ایک مختلف قسم کا معروض ہے، حالانکہ باقی تمام حالات دونوں کے لئے یکساں ہیں، بجز اس کے کہ دونوں کی ذہنی تاریخ مختلف رہی ہے۔ اب یہ تلاما عالم نفسیات کا کام ہے کہ ان دونوں کی گذشتہ ذہنی تاریخ کے اختلاف سے موجودہ پیش نظر سے میں جو باقی تمام حقییات سے ایک ہی ہے، کیسے فرق و اختلاف واقع ہو گیا۔ کم، ر کم اس حد تک تو عالم نفسیات کو یہ کام کرنا ہی چاہئے، جس حد تک کہ مذکورہ بالا اختلاف یا نتیجہ عام نفسیاتی قوانین اور شرائط و اعمال پر موقوف ہے۔

محض معروضات و ابتدات خود غور و فکر کرنا عالم نفسیات کے لئے مفید نہیں۔ اس کو معروضات سے صرف اسی حد تک بچت ہے، جس حد تک کہ یہ ان ذہنی اعمال و احوال کی سراغ رسانی کا کام دیتے ہیں، جن سے کہ اس قسم کے معروضات کا شعور ہوتا ہے لہذا افراد اور سل دونوں کے معروضی ذخیرہ ذہن کے مختلف مراتب ترقی کا موازنہ ایک اہم شے ہے۔

اس نقطہ نظر سے علم النفس کے لئے لسانیات اور انسیات سے منبہ معلومات حاصل ہوتے ہیں۔ کیونکہ زبان فکر و خیال کے نتائج یا پیداوار کی حامل ہوتی ہے، لہذا مختلف زبانوں کے الفاظ اور نحوی ساخت کا موازنہ دراصل ذہنی ترقی کے مختلف مراتب کے موازنہ کا ایک ذریعہ ہے۔ علیٰ ہذا ابتدائی نسلوں کے مذہبی و غیر مذہبی اعتقادات نیز ان کی صنعت و حرفت کا موازنہ یا مقابلہ بھی اسی طرح نفسیاتی اہمیت رکھتا ہے۔ علاوہ بریں اس قسم کی تاریخی حیثیت سے قطع نظر کہ ہم اکہ ہی شے کا اس لحاظ سے موازنہ کر سکتے ہیں، کہ وہ مختلف ذہنوں یا ایک ہی ذہن کا مختلف

حالات میں محروم ہوتی ہے۔ یہ طریقہ اس صورت میں بہایت اہم نتائج پیدا کرتا ہے جبکہ ہم ان حالات کو مثبت طور پر معلوم کر سکیں جن پر یہ اختلاف مبنی ہوتا ہے مثلاً جو لوگ لمس و بصر دونوں حواس رکھتے ہیں ان کے ادراک مکانی کا اگر ہم ایک اندھے کے ادراک سے موازنہ کریں تو اس ادراک کی ترقی میں بھری تجربہ کا حوصہ ہے اس کے جلسے کے لئے ہم کو بہایت قیمتی معلومات حاصل ہو سکتے ہیں۔ بالعموم لارا برجن یا میلن جیسے غیر معمولی افراد کی تحقیق حالات سے دہی ترقی بہت زیادہ روٹی بڑتی ہے۔ یہ فقدان گویائی اور فسی ناہیائی وغیرہ کے دہی امراض سے جو معلومات حاصل ہوئے ہیں۔ وہ بھی اسی عنوان کی تحت میں داخل ہیں۔

یہ بات یاد رکھی جائے کہ جس نے کونفیات میں محروم کہا جاتا ہے اس کا واقعاً موجود ہوا ضروری نہیں ہے۔ مثلاً سیرین میں جو مجسم شکل نظر آتی ہے وہ واقعاً موجود نہیں ہوتی، لیکن ذہن کو اس کے مجسم ہونے کا جو ادراک ہوتا ہے وہ ایسا ہی ہوتا ہے کہ گویا یہ حقیقت محسوس ہے اور نفسیات کو تمام تر اس سے تعلق ہے۔ اتنی رہا اس کا واقعی وجود عدم تو یہ نفسیات کی نہیں بلکہ طبیعیات کی بحث ہے۔ نفسیات کے لئے اس کا عدم صرف اس لئے اہم ہے کہ یہ بعض ایسے شرائط یا حالات کے عدم کو مستلزم ہے جو بصورت دیگر ادراک محسوسیت کے لئے لازمی قرار دئے جاسکتے تھے۔

۵۔ مطالعہ نفس کے مسمی باقاعدہ طور سے خود ایسے افعال نفس اور ذاتی تحرکات پر توجہ کے ہیں۔ یعنی محض کسی سے کا ادراک یا ارادہ کرنے کے بجائے اس میں ہم تحقیق کرتے ہیں کہ کیسے ادراک و ارادہ کرتے ہیں یا ادراک و ارادہ ہمارے اندر کیونکر پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً ایک آدمی ہم کو طرح کی ایک عمدہ خیال

لارا برجن اور بیلس کٹر تقریباً ۱۹۱۵ء سے عامہ سماعت و نصارت سے محروم تھے، پھر بھی دونوں دہی ترقی کے ایک اعلیٰ مرتبہ تک پہنچ گئے تھے۔ دروں کی تفصیل حالت کے لئے علی الترتیب دیکھو رسالہ مائنڈ ماسٹری ص ۱۹۹ اور جلد ۱۲۔ ص ۳۱۴ و جلد ۱۳ ص ۲۵۰ (سلسلہ جدید) پیراؤنڈر کے لئے دیکھو سلسلہ جدید جلد ۱ ص ۱۴۵ اور جلد ۲ ص ۲۵۰۔

اور اس کا توڑ بتلاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تلاتے وقت نہ اس کا نفس خود اپنے مطالعہ میں مصروف ہوتا ہے اور نہ ہمارا۔ بخلاف اس کے اگر وہ یہ بیان کرنے لگے کہ یہ خیال اس نے کس طرح ایجاد کی، یا اس کا توڑ کیسے معلوم کیا، تو یہ خود اپنے افعال نفس کا بیان ہوگا۔ وہ اپنی ناکامی و دقت کا ذکر کرے گا، پھر بتائے گا کہ کامیابی کیونکر رونما ہوئی، اور اس بایوسی کی کیا حالت تھی جبکہ تمام مکس راستے بند نظر آتے تھے۔ اس سلسلہ میں شاید وہ یہ بھی کہے کہ دفعۃً بجلی کی کوئد کی طرح یہ خیال اس کے ذہن میں کیسے آگئی جبکہ بعد تمام جانیں اپنی ایسی جگہ پر ٹھیک بیٹھ گئیں، اور اس کی ذہنی تعلیم کا راستہ صاف دھوار ہو گیا، یہ سب مطالعہ نفس ہے۔ ایک اور مثال عملی زندگی سے لو۔ فرض کرو کہ کوئی سب سالار ایک اہم حکم دیتا ہے، یا کوئی ذمہ دار سیاسی ممبر دنیا کے سامنے ایک سیاسی تجویز پیش کرتا ہے۔ اس صورت میں براہ راست نفسی واقعات کا اظہار نہ سپہ سالار کے حکم سے ہوتا ہے اور نہ ممبر کی تجویز سے لیکن اگر یہی سپہ سالار ہم سے یہ کہنا شروع کرے کہ اس حکم دینے کا باعث کیا ہوا تو وہ غالباً خود ایسے شعور کا طریق عمل بیان کرے گا۔ مثلاً وہ کہے گا کہ کچھ دیر تک تو وہ پیش نظر کارروائی کی مختلف شکلوں میں الجھا رہا، کبھی ایک حق بہر معلوم ہوتی تھی، کبھی دوسری، لیکن صورت حال چونکہ مطلقانہ فیصلہ و عمل کی مقتضی تھی، اس لئے سبب کی یہ کیفیت سخت تاق و ناقابل حل ہو رہی تھی لہذا اس نے دفعۃً ایک آخری فیصلہ کر کے اس کا نامہ رد کیا، گو اس فیصلہ کے بہترین ہونے کا اطمینان نہیں تھا۔ یا پھر اس کے خلاف وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ اس آخری فیصلہ تک بدرجہ تامل و تردد کی حالت سے نکل کر وہ اس طرح پہنچا کہ ایک دن صبح جب اٹھا، حوصاف نظر آئے نگا، کہ اس معاملہ میں نمایاں طریق کار رہے ہیں ہوگا۔ واضح و جلی شعور ذات کے تین مراتب قرار دئے جاسکتے ہیں ان میں ایک خاص مرتبہ ترقی و کمال کا نام مطالعہ نفس ہے۔

(۱) پہلا مرتبہ معروضی نقطہ نظر سے ذہنی نقطہ نظر کی طرف محض رجوع و انتقال کا ہے، جیسے کہ ایک شخص کا ذہن جو ساحل سے ٹکڑاٹنے والی موجوں کے نظارہ میں غرق ہے، اس طرف رجوع یا منتقل ہو جائے کہ میں ان موجوں کا فطاریہ کر رہا ہوں۔ جلی شعور ذات کا یہ بہایت ہی ابتدائی مرتبہ ہے۔ لیکن جس وقت کہ

دہن تمام ترکیبی خارجی شے میں مصروف مشغول ہے اس وقت بھی ہم نہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ وہ قطعاً کسی قسم کا بھی کوئی وقوف ذات نہیں رکھتا بلکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ صرف یوں کہنا چاہئے کہ اس صورت میں شعور ذات بھی مبتلا ہے۔ کیونکہ مثلاً موحوں کا نظارہ کرنے والی ذات اس کل کا ایک جز ہے جس کا نام 'نظارہ' موح ہے۔ اور یہ جزاتی مفعول ہستی یا ذات کا علی طور پر شعور کرنے سے قبل اس کل میں موجود تھا اور اس کا وقوف رکھنا تھا۔ اس کے بعد جب اس نے اسی اوستا کو مفصل و ممتاز کیا تو یہی علی شعور درست ہے۔ یہاں جب کسی شے میں مصروفیت و انہماک کے بعد ایسی ذات اس کے اتصال اقیانوس کا شعور ہوتا ہے تو وہ اس کے لئے یہ اس طرح کی بالکل کٹوتی ہے جس سے وہ جیسے کہ وہ شے جس کو پہلے کسی نہیں رکھتا تھا اور جو اس سے پہلے انہماک کے سامنے آتی ہے یا کوئی آوار جس کو پہلے نہیں سمجھا تھا اول اول کانوں میں پہنچتی ہے عرض جلی وقوف ذات کی معیت میں شرط بالعموم اس کا نفی وقوف ہوتا ہے۔

(۲) جلی شعور ذات کا دوسرا مرتبہ تاملی ہوتا ہے جو ابھی علمی حقیقت نہیں رکھتا یعنی اس مرتبہ میں آدمی خود ایسے انحال دہن پر غور و تامل کرنا یا اس کے متعلق سوالات پیدا کرتا ہے لیکن یہ سوالات علمی غرض سے نہیں ہوتے مثلاً ان کی صورت یہ ہوتی ہے کہ فلاں امر کی سبب مجھ کو حقیقتہً یقین و اطمینان ہوا یا ابھی کچھ شک باقی ہے؟ فلاں معاملہ میں مجھ کو صرف اخلاقی غصہ ہے یا کچھ ذاتی عداوت بھی شامل ہے؟ کیا میرا دل فلاں کام کرنے کے لئے واقف و آمادہ ہے یا وقت آئے پر کہیں لیت و عمل تو نہ شروع کر دے گا؟ کیا میں اب یہی سے اچھا ہوں؟ میرے دماغ میں یہ خیال کیسے آیا؟ کیا اس تصویر سے میں درحقیقت لطف اندوز ہو رہا ہوں یا صرف اس لئے لطف اندوزی کا اظہار کر رہا ہوں؟ کہ لوگ عام طور پر اس تصویر کے مداح ہیں؟

(۳) تیسرا مرتبہ علمی نوعیت کا مطالعہ نفس ہے جس میں ایسے سوالات کا جواب دیا جاتا ہے جو دہن کے شرائط و قوانین عمل کے مرتبہ علم کی ترقی کے لئے نظری اہمیت رکھتے ہیں۔ مثلاً کیا میں ایسی شے کے کرنے کا ارادہ کر سکتا ہوں جس کے ناممکن ہونے کا مجھ کو کامل یقین ہے؟ کیا محض ارادہ کی کوشش سے میں اپنے کو کسی بات کے باور کرنے پر آمادہ کر سکتا ہوں؟ دراصل حالیکہ شہادت اس کا یقین نہ دلا رہی ہو؟ کیا

میں بوقت واحد لذت و اہم دونوں کی ملی جلی حالت کا احساس کر سکتا ہوں؟ کیا میں ایک ہی ساتھ دو بے تعلق چیزوں پر توجہ کر سکتا ہوں؟ کیا میرے ذہن میں کوئی تصور اس طرح پیدا ہو سکتا ہے کہ کوئی دوسرا تصور اس کی طرف انتقال ذہن کا باعث نہ ہوا ہو؟ فکر کرتے وقت میں کسی قسم کی ذہنی تمثال استعمال کر سکتا ہوں؟

اب ہم مطالعہ نفس کے بعض ابہامات، مغالطات اور ارتکالات کی طرف رجوع کرتے ہیں، لیکن پہلے ہم کو یہ جان لینا چاہئے کہ جن سوالات کا جواب دینا ہے، وہ اگر کافی طور پر صاف و وسیع ہوں، تو یہ ابہامات و حیرتوں میں مطلق نہیں پائے جاتے۔ مثلاً اس بیان میں کوئی مغالطہ یا ابہام و اغلاق نہیں ہو سکتا کہ جب میرے دانت میں ورو ہوتا ہے تو اس کو میں نہایت ہی ناپسند کرتا ہوں، یا یہ کہ قبرستان میں فلاں ن ایک سفید شکل دیکھ کر میں ڈر گیا تھا۔ علیٰ ہذا اس بیان میں بھی کوئی مغالطہ یا پیچیدگی نہیں ہے، کہ حوش ہونا ناخوش ہونے سے مختلف ہے، یا یہ کہ جب ہم کو اس بات کا یورال یقین ہو جائے کہ فلاں کام قطعاً ناممکن ہے، تو ارادۃً اس کے کرنے کا ہم کبھی بزم نہیں کر سکتے، کیونکہ اس قسم کے واقعات کا تجربہ ہر شخص آسانی و یقین کے ساتھ کر سکتا ہے۔ اگر ہم مطالعہ نفس سے صرف اسی طرح کے عام و معمولی معلومات حاصل ہوتے، تو بھی یہ کچھ کم اہم نہ ہوتا۔ اس لئے کہ اس سے ہم کو ذہنی عمل کے بیان و اظہار کے لئے کئی الفاظ ہاتھ آتے ہیں۔ باقی رہا اس قسم کے عمل کا تفصیلاً زیادہ صحیح علم، تو وہ اپنی صحت کی آخری جانچ کے لئے دیگر معلومات پر موقوف ہو سکتا ہے۔ اور بڑی حد تک ایسا ہی ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے نفسیات دیگر علوم کے مساوی ہے، اگر موردنی خصائص کے تدبیر کی تغیر و ترمیم کے متعلق جس پر ڈاڑوں کا نظریہ مبنی ہے، ہم واقعی مشاہدات کا سوال کریں، تو ہم کو نظر آتا ہے، کہ یہ عظیم الشان عمارت و واقعات کی جن بنیادوں پر قائم ہے، وہ بہت کمزور ہیں۔ کیونکہ حیوان کی تولید و تربیت کرنے والوں کے تجربات کے مساوا بہت ہی کم کچھ اور واقعات موجود ہیں، باقی جن حقیقی معلومات پر اس لطریہ کی قوت مبنی ہے، وہ ان واقعی پیداواروں کی نوعیت و ماہیت ہے، جن کی توجیہ کے لئے عمل ارتقا فرض کیا گیا ہے، یعنی حیوانی و نباتی انواع کے اعلیٰ و ادنیٰ مراتب کی واقعی ساخت۔ لیکن ظاہر ہے، کہ مطالعہ نفس کے غرات صرف ان ہی معمولی دیدیہ نتائج

تک محدود ہیں، جس کا اور بھی ذکر ہوا ہے۔ بلکہ مشاہدہ کے تمام دیگر طریقوں کی طرح
 باقاعدہ تربیت و تمرین سے مطالعہ نفس کے طریقہ کو بھی بہت زیادہ ترقی دی جاسکتی ہے،
 جس قسم کے آدمی کو شخص نے عامی آدمی کے ام سے تبصیر کیا ہے، اس کو علی العموم خود اپنے
 افعال و بہن کے ساتھ کوئی خاص مستقل دیکھی نہیں ہوتی، اس کی توجہ زیادہ تر دوسری
 چیزوں پر رہتی ہے۔ اس طرح وہ مطالعہ نفس کی حالت سے گویا بیگانہ ہوتا ہے۔
 یہی بیگانگی اس بات کی ماس وجہ ہے کہ جب کبھی اس کو خود ایسے افعال نفس کی نازک
 تفصیلات کے مشاہدہ کی ضرورت پڑتی ہے، تو وہ بالکل بے حس نظر آتا ہے۔ جیسے کہ
 کوئی شخص تیر روٹنی سے دھندلی روٹنی کے کمرہ میں داخل ہوا تو پہلے پہل اس کو کمرہ
 کی مختلف چیزوں میں بہت ہی کم تبصیر ہوتی ہے، لیکن کچھ دیر بعد اس کی قوت تمیز ترقی
 کرنے لگتی ہے۔ یہی حال مطالعہ نفس کا ہوتا ہے، کہ آدمی ایسے مشاہدات کی بار بار تکرار
 اور باہمی موازنہ سے مسترغ ترقی کرتا جاتا ہے۔ گزشتہ مشاہدہ ہی ترقی کی میاد کا کام
 دیتا ہے۔ یہ صورت کچھ مطالعہ نفس ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ جو شخص ذاتہ
 درگ و غیرہ کے ارک اختلافات کا باقاعدہ طور پر مشاہدہ کرنا چاہتا ہے، وہ بھی استلزام
 اسی طرح سے اس معلوم ہوتا ہے۔ ترقی ہمیشہ توجہ کی ان پیچیدہ کوششوں کا مجموعی نتیجہ
 ہوتی ہے، جن میں سے ہر کوشش ماحول کے لئے راستہ بناتی ہے۔ ہر شخص جانتا
 ہے کہ ایک مشاق مشاہدہ کرے والے کی نظر جس سے یہ دوراً پڑ جاتی ہے، مستحق نہ
 رکھنے والے کو وہ ستارے کے بعد بھی نہیں دکھائی دیتی۔ لیکن اس انفرادی مشق کے
 علاوہ ایک اور چیز بھی مطالعہ نفس کرنے والے عالم نصیات کی تربیت میں کام دیتی
 ہے۔ یعنی اس کو اپنے پیشرو علماء نصیات کے کارناموں سے بھی بہت زیادہ مدد
 ملتی ہے۔ یہ پیشرو اس کو تلمذاتے ہیں، کہ کسی چیز کی تلاش کہاں اور کیوں کرنی چاہئے
 اس طرح ایک سلسل کے مشاہدہ نفس لے جو نتیجہ حاصل کر لیا ہے، وہ بعد کی سلسلے
 مزید ترقی کا لفظ آغاز بن جاتا ہے۔ اس طور سے اب تک واقعاً ترقی ہو چکی وہ
 بہت ہے۔

بائیں ہمہ یہ ماننا پڑتا ہے کہ مطالعہ نفس میں بعض ایسی دشواریاں بھی ہیں، جس پر
 کامل مشق و تمرین کے باوجود آدمی کلیتہً غالب نہیں آسکتا۔ سب سے بڑی دشواری

تو یہ ہے کہ ذہن جب خود اپنے افعال پر غور کرتا ہے، تو اس کی توجہ لازماً دو چیزوں میں منقسم ہو جاتی ہے، ایک طرف تو خود وہ ذہنی عمل ہوتا ہے، جس کا آدمی مشاہدہ کرتا ہے، اور دوسری طرف وہ شے جس سے یہ ذہنی عمل متعلق ہوتا ہے۔ مثلاً اگر میں دیکھنے کے عمل کا مشاہدہ کروں، تو جس شے کو دیکھ رہا ہوں اس پر اور اس کے دیکھنے دونوں پر ایک ہی ساتھ توجہ کرنا پڑے گی۔ علیٰ ہذا اگر میں یہ معلوم کرنا چاہوں، کہ توجہ کرنے میں کیا ہوتا ہے، تو مجھ کو کسی نہ کسی شے اور اس پر توجہ کرنے کے عمل دونوں چیزوں پر متوجہ ہونا پڑے گا۔ لہذا اگر توجہ کی کوششیں زیادہ دیر طلب اور سخت ہو، تو ممکن ہے، کہ خود اپنے موضوع تحقیقات ہی کو فنا کر دے۔ کیونکہ ذہنی عمل پر توجہ کو مرکوز کرنے سے اس کے موضوع عمل سے ہم توجہ کو ہٹا لیتے ہیں۔ جس سے خود یہ عمل ہی بند ہو جاتا ہے۔ اس لئے مطالعہ نفس جب کسی ایسے عمل ذہنی سے متعلق ہوتا ہے، جو بجائے خود کم و بیش انہماک طلب ہے، تو بس یہ ایک سرسری یا بار بار غلط انداز نگاہوں ہی کی صورت میں اسی طرح جاری رہ ہو سکتا ہے کہ نگاہ ڈالی اور پھر ہٹالی۔ بلکہ یہ دشواری کچھ ایسی اہم نہیں ہے، جیسی کہ بظاہر نظر آتی ہے۔ کیونکہ اولاً تو بس یعنی (یعنی کسی شے کے وقوع کے بعد فوراً اس کی یاد۔ م) کی صورت اس دشواری سے بڑی حد تک پاک ہوتی ہے۔ اور کسی عمل کے وقوع کے بعد فوراً ہی اس کی یاد کے دربع سے ہم ان باتوں کو بہت کچھ معلوم کر لے سکتے ہیں جو اصل عمل کے وقت نگاہ سے اوجھل رہ گئی تھیں۔ مثلاً ایک عالم ہدایت اس ستارہ کو یاد کر کے جو ابھی ابھی اس کی نظر کے سامنے تھا، ان تفصیلات کو معلوم کر سکتا ہے، جو اس کے سامنے ہونے کی وقت نظر سے رہ گئی تھیں۔ ناسیاً یہ کہ نفسیاتی مطالعہ نفس میں جو شے اہمیت رکھتی ہے وہ کوئی منفرد یا تنہا ایک مشاہدہ نہیں ہوتا، بلکہ ایسے کثیر التعداد مشاہدات کی کجائی کو ایک دوسرے کے معادن ہوتے ہیں۔ لہذا اصلی اہم شے ذہن میں مستعدی چستی کی ایک ایسی عام عادت کا پیدا کرنا ہے، کہ جہاں کوئی موقع ملے فوراً ہمارا ذہن اپنے افعال کی طرف متوجہ ہو جائے اور یہ معلوم ہے کہ اس قسم کے مواقع برابر

ملتے ہی رہتے ہیں، کیونکہ ہمارے مشاہدہ کا موضوع (یعنی ذہن ہم) ہمیشہ ہمارے ساتھ ہے، جو مطالعہ نفس کی ایک ایسی خوبی و سہولت ہے، کہ ٹری حد تک اسکی فراہمیوں اور دشواریوں کی تلافی کر دیتی ہے۔ سب سے آخری بات یہ ہے کہ دیگر طرق مشاہدات کی طرح مطالعہ نفس کا طریقہ بھی اسی رقت ترقی علم کے لئے کارآمد ہو سکتا ہے، کہ جبکہ ماہرین کی ایک جماعت فکر کام کرے اور ہر ایک تائید یا تردید کے لئے دوسروں کو اپنے حاصل کردہ نتائج کی خبر دیتا ہے، جس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے نتائج کو اس طرح بیان کرے، کہ دوسرے ان کی جانچ کر سکیں۔ یعنی وہ دوسروں کو ٹھیک طور پر یہ متلا سکے کہ جو کچھ اس نے مشاہدہ کیا ہے۔ اس کو وہ کہاں اور کیوں مکر تلاش کریں۔ یہ کام بہت آسان ہو جاتا ہے، اگر محض مشاہدہ کے بجائے اعتبار کے طریقے کو استعمال کیا جائے، جس کا ایک خاص فائدہ ہے، کہ دوسروں کو ٹھیک طور پر بتلایا جاسکتا ہے۔ اور وہ خود اسکو کر کے دیکھ سکتے ہیں، جو سب ایک شخص مثلاً الف کیلئے درست ہے، ممکن ہے کہ دوسرے شخص ب کیلئے درست نہ ہو۔ اور اگر ب خود ایسے تجربے سے الف کی تصدیق نہ کر سکے، تو الف کو ایسی سے کو تمام یا اکثر کو گونجے لئے عام و کلی قاعدہ بنانے سے باز رہنا چاہئے، جو ممکن ہے، کہ اس کے یا بعض امتحان ہی کیلئے درست ہو۔

مطالعہ نفس کی مخصوص دشواریاں زیادہ تر اس صورت تک محدود ہیں جس میں کہ ہم توجہ ارادہ وغیرہ یا یقین جیسی کسی ذہنی حالت یا عمل کے مشاہدہ کی کوشش کرتے ہیں، باقی علی العموم حسنجی ماہیت و تصرف کی تحقیق کو بھی مطالعہ نفس ہی سمجھا جاتا ہے، لیکن اس میں مذکورہ بالا دشواریاں نہیں پڑیں، جسکی وجہ یہ ہے کہ حسی احضارات بذات خود ابتدائے معروضات ہوتے ہیں علاوہ بریں تجربات جس چو کہ اپنے مخصوص ہیئت پر موقوف ہوتے ہیں، اس لئے جب جی چاہے اس کے طبعی شرائط کے ذریعہ سے اس کا اعادہ ہو سکتا ہے یا جتنی دیر تک چاہو اتنی قائم و باقی رکھا جاسکتا ہے۔

اس لئے حسی تجربات کی تحقیق نسبتاً آسان ہے اور فوراً متین و معتبر نتائج تک پہنچا دیتی ہے۔ اسی بنا پر بعض علماء نفسیات کا یہ رجحان ہے کہ ذہنی حالات زیادہ بہم میں ان کو نظر انداز کر کے، صرف حسی تجربات اور مثالاً ہی کو ذہنی واقعات تسلیم کیا جائے، حیثیت کا یہ رجحان قدرتی ہے، لیکن اس کا نتیجہ حیات ذہنی کے متعلق ایک بنیادی غلط فہمی ہے جس سے ہم کو ہمیشہ خسار رہنا چاہئے۔ ڈاکٹر وارڈ نے اس کا کام احضاریت رکھ لیا ہے۔

۶ - مطالعہ غیر

دوسروں یا غیروں کے ذہن میں جو کچھ گزرتا ہے، اس کا کوئی شخص براہ راست مشاہدہ نہیں کر سکتا۔ وہ خود اپنے تجربہ کی مثال سے فائدہ اٹھا کر بیرونی آثار و علامات کی صرف ترجمانی کر سکتا ہے۔ یہ بیرونی آثار ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کی جسمی فعلیت یا حالت پر مشتمل ہوتے ہیں۔ مثلاً جب کوئی شخص زور سے ایسی مٹھیاں باندھتا یا زمین پر یاؤں مارتا ہے، تو ہم سمجھتے ہیں کہ وہ غصہ میں ہے۔ اسی طرح جب کتا اپنی دم بلاتا ہے، تو ہم خیال کرتے ہیں کہ وہ خوش ہے۔ اس طریقہ سے ہم کو جو علم حاصل ہوتا ہے اس کو اس علم سے الگ رکھنا چاہئے۔ جبکہ کوئی شخص اپنی ذہنی حالت کو الفاظ کے ذریعہ سے بیان کرتا ہے۔ مثلاً جب کوئی آدمی ہم سے کہتا ہے کہ وہ غصہ میں ہے یا تھا، تو وہ براہ راست ایسے غصہ کو نہیں بلکہ اپنے غصہ کے علم کو ظاہر کر رہا ہے۔ یعنی وہ خود اپنے مطالعہ نفس کے نتیجہ کی ہم کو اطلاع دیتا ہے۔ اطلاع کا یہ ذریعہ کچھ نفسیات ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ واقعات مشاہدہ کی الفاظ کے ذریعہ سے عموماً جو اطلاع دی جاتی ہے اس میں اور اس میں کوئی فرق نہیں۔ اور ہماری بحث کا تعلق اس الفاظی اطلاع سے نہیں بلکہ آثار و علامات کی ترجمانی سے ہے خواہ ان آثار کی جہر خود ان کے ظاہر کرنے والے کہ ہو یا نہ ہو۔ حتیٰ کہ یہ بھی ممکن ہے کہ جس نفسی کیفیت کا ہم آثار سے نتیجہ نکالتے ہیں خود ان آثار کا ظاہر کرنے والا آدمی الفاظ سے اس کی تردید کرتا ہو۔ ممکن ہے کہ اس کے جہرہ پر غصہ کے آثار صاف ظاہری ہوں، اور پھر بھی وہ زبان سے کہتا جائے کہ نہیں مجھ کو غصہ نہیں ہے۔

ادنیٰ درجہ کے حیوانات اور کم عمر بچوں میں تو یہ صورت ممکن ہی نہیں اور وحشی انسانوں کے لئے بھی یہ مشکل ہی ہے کہ خود اپنی ذہنی کیفیات کو وہ الفاظ سے ادا کر سکیں جس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ یا تو وہ سرے سے کوئی زبان ہی نہیں رکھتے، یا ان کی زبان ادائے مطلب کے لئے ناکافی ہوتی ہے، اور کچھ یہ کہ وہ مطالعہ نفس سے نا آشنا ہوتے ہیں۔ ان صورتوں میں ظاہر ہے کہ ہمارے لئے صرف یہی راستہ رہ جاتا ہے کہ حیات ذہنی کے بیرونی آثار و علامات کی ترجمانی پر اعتماد کریں۔ یہ ترجمانی اسی قدر زیادہ مشکل ہوتی ہے جس قدر کہ مشاہدہ کرنے والے عالم نفسیات کے ذہن اور اس ذہن میں زیادہ اختلاف ہوتا ہے جس کا کہ یہ مشاہدہ کر رہا ہے۔ کیونکہ ترجمانی کی بنیاد ان دونوں

ذہنوں کی کسی۔ کسی مملکت ہی پر مہوتی ہے۔ لیکن اگر یہ مملکت محض جزوی ہو، اور اختلاف و تغادات بہت زیادہ ہو تو ترکیبی عمل ضروری ہوتا ہے جس میں مسئلہ زیر بحث کی ماہیت و معلومات پر تنقیدی نظر و انالٹریقی ہے۔ جس ترکیبی عناصر سے ترجمانی کی تعمیر ہو سکتی ہے، وہ خود عالم نصیات ہی کے ذہن میں پائے جاتے ہیں۔ ”سب کچھ اس پر موقوف ہے، کہ وہ خود اپنے پیچیدہ شعور کی اس کے احزاس میں صحیح طور پر تحلیل کرے اور پھر ان کو اس طرح اور اس تناسب سے ترکیب دے، کہ دوسروں کے ذہنی اغلال کے جو آثار ہیں، ان کی نوعیت و ترتیب کی توجیہ ہو جائے، مثلاً وحشی انسان عام طور سے ہر قسم کے بے جوڑ واقعات کی نسبت یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ جس شخص سے متعلق ان کا ظہور ہوا ہے اس کی قیمت پر یہ عاص اثر رکھتے ہیں۔ یہ اعتقاد وحشی انسان کے ذہن کا عام رجحان ہے۔ اب اگر عالم نصیات خود ایسی حیات دہس میں اس رجحان کی مثالیں تلاش کرے تو گو یہ بہت ہی کم ملیں گی، اور حوصلہ کی ان میں بھی بہت تغادات ہوگا تاہم قطعاً مفقود و ناپید نہیں ہیں۔ کیونکہ اس پر بھی بعض ایسی گھڑیاں گد رتی ہیں، جن میں وہ ایسے کو ایسی باتوں سے متاثر یا تا ہے، جو بجائے خود دیسی ہی بے جوڑ ہوتی ہیں، جس پر کہ دہستی آدمی اعتماد کرتا ہے، مثلاً تصویر کا گریڑنا، اس کا لکھ جانا یا دسترجواں پر گیارہ آدمیوں کا جمع ہو جانا وغیرہ کہ، اوجود عقل و استدلال کے اس کو یہ حیرتیں بین کر دے سکتی ہیں۔ اسی طرح اگر اس کو کبھی قمار بازی کا شوق رہا ہے، تو ناموسوع طور پر اس نے بعض بالکل بے جوڑ باتوں سے یہ سمجھا ہوگا کہ ان کا بار نے جیتنے پر عاص اثر ہے۔ لہذا کسی وحشی کی دہی حالت کا اندازہ کرنے کے لئے اس کو جانئے کہ اپنے ان عارضی اور وقتی احوال ذہن کا جس میں کے وہ عہد و حست سے قریب ہو جاتا ہے لغو و مشاہدہ اور تحلیل کرے پھر اندازاں ایسے ذہن کو مستحضر کرنے کی کوشش کرنی چاہئے جس میں کہ یہ رجحانات مزاحم و مخالف اسباب کی ناموجودگی کی بار پر مغلوب یا عارضی و وقتی ہونے کے بجائے غالب اور دائمی ہوتے ہیں۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ آدمی کسی عاص رجحان سے خود اس درجہ کو را ہوتا ہے، کہ دوسروں میں اس کی موجودگی

کو سمجھ سکی نہیں سکتا۔ مثلاً چارلس لمب کا بیان ہے کہ اس کے دوست جارج ڈاؤنر کو سنگین سے سنگین جرائم پر بھی مرتکب کے حق میں اس سے زیادہ لامت یا برائی کا کوئی لفظ کہنے پر آمادہ نہیں کیا جاسکتا تھا کہ مجرم بہایت سنگی ہے۔

عالم نفسیات کو جو سب سے زیادہ گمراہی میں ڈالتی ہے، وہ اس کا یہ بیان ہوتا ہے کہ کوئی عمل یا روش جو خود اس کے اندر ایک خاص ذہنی عمل کا طبیعی مظہر ہے، دوسروں میں بھی یہ فعل بعینہ ہی معنی رکھتا ہے، یعنی اسی ذہنی عمل پر دلالت کرتا ہے۔ اس مغالطہ کا راز یہ ہے کہ آدمی اس فعل کے وقوع یا ظہور کے دیگر حالات و شرائط سے قطع نظر کر کے صرف عمل کو پیش نظر رکھتا ہے۔ یہ مغالطہ اس وقت خصوصیت کے ساتھ گمراہ کن ہو جاتا ہے جبکہ حیوانی ذہن معرض تحقیق میں ہوتا ہے مثلاً ماکھیوں کے چھتے میں مقاصد و وسائل کا حوتطابق نظر آتا ہے، وہ ایسا برتدیر ہوتا ہے کہ خیال ہوتا ہے کہ ماکھیوں کی قسم کی تہائی قوت اور پیش بینی و دور اندیشی کا مادہ موجود ہے جو انسان میں پایا جاتا ہے۔ لیکن اس خیال کو صحیح سمجھنا بہایت جلد باری ہوگی۔ بلکہ پہلے ہم کو ماکھیوں اور اس قسم کے دیگر حشرات کے باقی تمام افعال پر غور کرنا چاہئے، نیز ہم کو تفصیل کے ساتھ یہ تحقیق کرنا چاہئے کہ ماکھیوں کے افراد متعلقہ الگ الگ ان جداگانہ افعال کو کیسے انجام دیتے ہیں، جن سے ملکر ان کی جماعت کا باقاعدہ نظام بنتا ہے۔ اس کے بعد ہم کو معلوم ہوگا کہ ماکھیوں اور خصوصاً ان کی ملکہ کے سب سے زیادہ اصلی و اہم افعال پیدائشی میلانات کا نتیجہ ہیں جو کسی سابقہ تجربہ کے محتاج نہیں ہوتے۔ مزید براں ماکھیوں کے جسمانی نظام کو پیش نظر رکھنا چاہئے تو معلوم ہوگا کہ ان کا نظام عصبی انسانی نظام عصبی سے اسی قدر زیادہ مختلف ہے کہ مخصوص انسانی اعمال کے اتنے بڑے حصہ کو ان کی طرف منسوب کرنے میں نامل ہوگا۔ سب سے آخری بات یہ ہے کہ تقسیم عمل جس کے بغیر ماکھیوں کا یہ اجتماعی عمل ناممکن تھا وہ براہ راست ان کی جسمانی ساخت کے پیدائشی اختلافات پر مبنی ہے۔ ملکہ جو کام کرتی ہے اور نر جو بے کار رہتا ہے، ان دونوں کے صرف عمل ہی میں فرق نہیں ہوتا، بلکہ جسمانی ساخت بھی مختلف ہوتی ہے۔ فطرت پہلے ہی سے جسم کو ایسا بنا دیتی ہے کہ وہ خاص خاص افعال کے لئے موزوں ہوتا ہے۔

لہذا اب انسان کے تمدنی نظام کے ساتھ دکھیوں کے نظام کی ساری مماثلت غائب ہو جاتی ہے۔ اس مثال سے حوسبق حاصل ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ ایسے سے بہت زیادہ مختلف حالات رکھنے والے اشخاص یا حیوانات کے ذہنی احوال کی تحقیق کر کے میں ہمارا رویہ اسوقت تک ماقدانہ تامل و توقف ہونا چاہئے جب تک کہ ہم تحقیق مسئلہ سے تعلق رکھنے والی ہر شے کو پیش نظر نہ کر لیں۔

یہ تمثیل اس لئے اور زیادہ اہم ہے کہ انسان کی زبان بالتحقیق انسانی ہی ذہن کے احوال کو بیان کرنے کے لئے ہی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ جب ہم ایسے ذہن کے افعال بیان کرنا چاہتے ہیں جو انسانی ذہن سے بہت زیادہ اختلاف رکھتا ہے تو انسانی زبان اپنی ساخت کی بنا پر خاص طور پر گمراہ کن ثابت ہوتی ہے۔ مثلاً کتے یا بلی کے ذہن میں جو کچھ واقع ہوتا ہے۔ اس کے بیان کرنے میں جس الفاظ کے استعمال پر ہم تقریباً بے بس ہوتے ہیں ان کے خود مفاد ہمیں ہی مادیانستہ ایسی تعبیرات کا باعث ہوتے ہیں جو بالکل غلط ہو سکتی ہیں۔ لہذا ان صورتوں میں سب سے زیادہ ضروری بات اپنی زبان کی مقبہ بندی ہے جس میں عام محاورہ کو ترک کر کے اس کی جگہ پر ایسے اصطلاحی الفاظ استعمال کرنا چاہئے جن کے معنی مقررہ متعین ہوں اور جن کی نہایت احتیاط سے تعریف و تحدید کر دی گئی ہو۔ ایک گھوڑا جس کو ایک روز ایک خاص جگہ دانہ کھلایا گیا تھا، وہ جب دوبارہ ادھر سے گزرتا ہے تو اس جگہ پر از خود رک جاتا ہے۔ لوگ کہتے ہیں کہ یہاں پہنچ کر اس کو یاد آجاتا ہے کہ پہلے یہیں دانہ کھلایا گیا تھا جس سے وہ قیاس کرتا ہے کہ یہیں پھر کھلایا جائے گا۔ غرض یہ کہ یہ الفاظ انسان کے لئے جن معانی میں استعمال ہوتے ہیں گھوڑے کے لئے ان کا استعمال سخت گمراہ کن ہے۔ فرض کر دو کہ اس گھوڑے کا سوار ایک شرابی شخص ہے جو شراب کے کمارے جب کسی شراب خانہ سے گزرتا ہے تو وہاں حسب عادت شراب پیتا ہے۔ ایسا کرنے کے لئے اس کو نہ صراحتہ یہ یاد کرنے کی ضرورت کہ پہلے اس نے شراب خانہ میں شراب پی ہے اور نہ یہ قیاس کرے کہ لہذا وہ دوبارہ بھی یہاں شراب پی سکتا ہے۔ بلکہ ہوتا صرف یہ ہے کہ اس سوار میں ایک غیر محسوس رجحان پیدا ہو جاتا ہے کہ جب وہ شراب خانہ کے پاس سے گزرتا ہے تو ٹھہر جاتا ہے۔ اسی طرح غالباً گھوڑے

کا ٹھہرنا بھی کسی یاد یا قیاس کو مستلزم نہیں ہے۔

اختیار اور مشاہدہ | اختیار نام ہے خود اپنے ترتیب دئے ہوئے شرائط کے ماتحت مشاہدہ کا۔ اس ترتیب کی غرض یہ ہوتی ہے کہ غیر متعلق امور کو نکال کر متعلقہ امور و شرائط میں مختلف تربیقات و ترکیبات سے تصفیہ طلب نتیجہ کو صاف و منطقی طور پر حاصل کر لیا جائے۔ اختیار کے اس وسیع مفہوم میں نفسیات کا علم ہمیشہ کسی نہ کسی حد تک احتیاری رہا ہے۔ بانی جو شے نئی اور حال کی ہے وہ صحیح حساب و اندازہ کے لئے ایسے آلات کا استعمال ہے جیسے کہ علوم طبعیہ میں استعمال ہوتے ہیں۔ اختیار کا استعمال مشاہدہ کی تمام ان صورتوں کے متعلق ہو سکتا ہے جن کو ہم نے بیان کیا ہے۔ عموماً یہ ایک سے زائد اور اکثر تینوں صورتوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہاں اصلی سوال یہ ہو سکتا ہے کہ فلاں خاص شرائط کے اندر کس قسم کی شے کا احضار ہوگا۔ اس کی ایک معمولی مثال اسطو کا یہ پیرانا اختیار ہے کہ اگر کسی چیز کو معمولی وضع کے خلاف اگشت نہادت اور اس کے پاس والی انگلی کے بیچ میں اس طرح پکڑا جائے کہ پاس والی انگلی اگشت نہادت پر قبضہ کی طرح آڑی رکھی جائے تو اکثر دھرا دراک پیدا ہوتا ہے، یعنی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک کے بجائے ہم دو چیزوں کو چھو رہے ہیں۔ یہاں سوال یہ ہے کہ ایسی حالت میں ہم کو کیسی چیز کا ادراک ہوتا ہے، ایک چیز کا یا دو چیزوں کا سا؟ نیز ایک اور سوال جو صحیح معنی میں مطالعہ نفس کا ہے، ہم یہ پیش کر سکتے ہیں کہ اس صورت میں ہماری ذہنی حالت، کس حد تک اس حالت کی سی ہوتی ہے جبکہ ہم معمولاً قوت لامہ سے دو چیزوں کا ادراک کرتے ہیں مثلاً جب ایک ہی انگلی کے دو مخالف رخوں کو لمس کا ادراک ہوتا ہے۔ میں خود تو یہ جواب دوں گا کہ جب ایک ہی انگلی کے دو مخالف رخ چھوئے جائیں تو دہرے ادراک کو میں زیادہ متعین و قطعی پاتا ہوں بخلاف اس کے مذکورہ بالا آڑی انگلیوں کی صورت میں، نامانوسیت و تردد کا ایک خاص احساس پیدا ہوتا ہے جو ہرے پن کے معمولی ادراک میں نہیں پایا جاتا۔ ایک اور صورت، جس میں اصلی سوال حاضر الوقت شے کے متعلق ہوتا ہے سیرین کی ہے، اس میں ایک خاص آلہ کے ذریعہ سے ادراک کے شرائط پہلے سے مرتب ہوتے ہیں اب سوال یہ ہے کہ

ان شرائط کے ماتحت حوشے مفہوم یا مدرک ہو رہی ہے، اس کی ماہیت کیا ہے؟ یہاں بھی ہم مطالعہ نفس کا یہ سوال پیدا کر سکتے ہیں، کہ شے براہ راست مفہوم یا مدرک ہو رہی ہے یا کسی عمل استساطیر میں ہے۔ ایسے اعتبارات بھی ممکن ہیں، جن میں اصلی سوال مطالعہ نفس کا ہو۔ مثلاً جس شے کو ہم مانگس یقین کرتے ہیں، اس کے ارادہ کی کوشش ہم یہ ماننے کے لئے کریں کہ آیا ایسی شے کا ارادہ ہم کر سکتے ہیں یا نہیں؟ یا اسی طرح ہم دوسرے جو چیزوں پر راستہ توہ کی کوشش یہ معلوم کرنے کے لئے کریں کہ توہ اس طرح مقسم ہو سکتی ہے یا نہیں۔

سب سے آخری صورت یہ ہے کہ ذہنی حالت اور اس کے آثار جسمانی کے تعلق پر ہم اعتبار کا عمل کر سکتے ہیں۔ اس اعتبار سے ذہنی حالت کے بہت سے ایسے مارک آثار ظواہر کا یہ جمل جاتا ہے، جن پر معمولی مشاہدہ میں نظر نہیں پڑتی۔ مثلاً طبعی آلات کے واسطے سے دور ان خون، تنفس اور عضلاتی قوت کے اختلافات کا مجموعہ حساب لگایا جاسکتا ہے جو جذبہ کی مختلف حالتوں سے پیدا ہوتے ہیں، اس قسم کا اعتبار ایسی اصولی نوعیت کے اعتبار سے اکثر دمرہ کی رد کی میں بھی ہو جاتا ہے۔ مثلاً جب ہم کوئی مات اس لئے کہتے یا کرتے ہیں کہ دیکھیں فلاں شخص یہ اس کا کیا اثر پڑے گا، تو یہ نفسیاتی اعتبار ہی ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اعتباری طریقہ نفسیاتی معلومات حاصل کرنے کا اصولاً کوئی بیاراستہ نہیں ہے۔ لہذا یہ دراصل مشاہدہ ہی کی ایک صورت ہے، جس میں کہ کسی خاص مسئلہ کا تصفیہ کرنے کے لئے اس کا مشاہدہ ایسے آزمائشی شرائط کے ماتحت ہم کرتے ہیں، جو عمدہ پہلے ہی سے مرتب کر لئے گئے ہیں۔ اور یہ آزمائشی شرائط پہلے سے عمدہ ترتیب دیئے بغیر اخذ و معمولی زندگی میں بھی پیدا ہو جاسکتے ہیں۔ جیسا کہ مختلف امراض کی صورتوں میں ہوتا ہے۔ مثلاً لاراجینس اور بیلگن کلہ کے سے مرض کی صورت میں ہم کو آزمائشی شرائط کے ماتحت کسی اس مشاہدہ کا موقع مل جاتا ہے کہ سماعت، بصارت، تھم و دوق کی عدم موجودگی میں فقط لمس کا کیا اثر ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ آزمائشی شرائط ایسے ہیں، جن کو کوئی عالم نفسیات پہلے سے نہیں ترتیب دے سکتا تھا۔ کیونکہ وہ اس کا مجاز نہیں کہ

ایسے مشاہدہ کی خاطر لوگوں کو یوم پیدائش سے اندھا بہرہ بنا دے۔

اعتباری طریقہ میں فوائد بہت ہیں۔ مگر ساتھ ہی بعض نقائص بھی ہیں۔ مثلاً جن شرائط کی ہم تحقیق کرنی چاہتے ہیں وہ خود بارہا ایسی ہوتی ہیں کہ ان کا وقوع معمولی حیات ذہنی کے اثناء ہی میں ہوتا ہے، اور مصنوعی ترتیب سے ان میں خلل پڑتا ہے۔ مثال کے لئے اختلاف تصورات کے اعتبارات کو لو کہ ان میں بھی نقص پایا جاتا ہے۔ کیونکہ ہم جو کچھ معلوم کرنا چاہتے ہیں وہی ہے کہ روزمرہ کے معمولی سلسلہ خیال میں تصورات کا ظہور کیسے با دیگرے کیونکر ہوتا ہے۔ لیکن اعتبار ذہن کو ایسے شرائط کے ماتحت کر دیتا ہے جو معمولی تسلسل خیال سے بون بسید رکھتے ہیں۔ اعتبار کی صورت میں الگ الگ الفاظ یا دیگر احیائے با دیگرے شخص کے سامنے پیش کی جاتی ہیں، اور اس سے پرچھا جاتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک لفظ یا شے پہلے پہل کس تصور کی جانب اسکے ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ اس طرح وہ مسلسل غرض یا دیکھی جس کو خیالات کے معمولی بھاؤ میں ساری اہمیت حاصل ہے، باطل ہو جاتی ہے ایک اور مسئلہ جس میں کہ اعتبار کا طریقہ بہت ناقص ٹھہرتا ہے، اس ذہنی شبہ یا تمثال کا ہے جو استعمال الفاظ کے ساتھ یائی جاتی ہے، جب ہم عمداً کسی لفظ کا انتخاب کر کے اپنے سے پوچھتے ہیں کہ اس لفظ کے ساتھ ہمارے ذہن میں کون سی تمثال پائی جاتی ہے، تو ہماری تحقیق کا خود عمل ہی نتیجہ میں نکل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ہم کو تمثال کی خاص طور پر تلاش ہوتی ہے، لہذا ہم کو یہ دعویٰ کرنے کا کوئی حق نہیں رہتا، کہ اس تلاش سے جو تمثال ہم کو ملتی ہے، وہی بلا تلاش کے بھی پائی جائے گی۔ ایسی صورت میں سلامتی کا راستہ صرف یہی ہے کہ ہم اپنے اندر خبرداری یا تیقظ ذہن کی عادت پیدا کریں، کہ جس وقت اپنے معمولی سلسلہ خیال میں ہم الفاظ کو استعمال کر رہے ہوں، ان کی تمثال براکثر ہماری نظر از خود پڑ جائے کرے۔ یہ مستقل تیقظ ذہن و خبرداری کہ بلا قصد و ارادہ اپنے واقعات ذہن پر ہماری نظر پڑ جائے کرے، گو نہایت ہی مشکل ہے لیکن ساتھ ہی مطالعہ نفس کیلئے نہایت ضروری شے ہے۔

اعتباری طریقہ کے خاص کام یا اصلی وظیفہ کو اس کے سب سے پر جوش حامی پروفیسر ٹرنر نے نہایت اچھی طرح بیان کیا ہے کہ دو اعتبار ایک ایسی آزمائش

امتحان یا شاہدہ ہے، خواہ احتیاطاً تمام خاص خاص شرائط کے تحت کیا جاتا ہے۔ ان شرائط کی غرض یہ ہوتی ہے کہ وہ اس آزمائش کا اعادہ ہر شخص کے لئے ٹھیک بہ طریق ممکن ہو، جس طرح کہ پہلی مرتبہ یہ کی گئی ہے (۲) اور شاہدہ کہنے والا بوقت مشاہدہ خلل انداز اثرات کو خارج کر کے اپنے مطلوبہ نتیجہ کو خالص صورت میں حاصل کرے۔

ہم نے اگر ہم صحیح طور پر بتلا دیں کہ ہم نے کیوں کر عمل کیا ہے، تو دوسرے درجے تحقیق تجاویز بھی بعینہ اس عمل کو دہرا کر ہمارے نتائج کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ کر سکیں۔ اور اگر ہم مناسب جگہ پر مناسب آلات کے ساتھ ملا کسی عجلت یا غفل کے اسی اہتمام کیساتھ کہ کوئی غیر متعلق اثر نہ پڑنے یاے، اس عمل کو انجام دیں، تو ہم کو ایسے نتائج کا یقین ہو، جو براہ راست ہماری ملحوظ شرائط کے تابع ہیں، اور کسی غیر متوقع یا غیر منضبط سبب پر مبنی نہیں۔ اسی طرح اعتبار سے شاہدہ کی صحت اور نتیجہ کو ایسے شرائط کے ساتھ جو تعلق ہے وہ معلوم ہو جاتا ہے، ساتھ ہی اس کی مدد سے تمام اقطار عالم کے شاہدہ کرنے والے ملکر بعینہ ایک ہی مسئلہ نفسیات پر کام کر سکتے ہیں۔

۸۔ مقداری طریقے جو علم جس قدر زیادہ صحیح حساب پر مبنی مقادیر سے بحث کرنا اسی قدر زیادہ وہ صحیح ہوتا ہے۔ اور ہر کئی سال سے شد و مد کے ساتھ یہ کوشش ہے کہ نفسی عمل کی شدت و حدت بھی ایسے ہی حساب کی تحت میں آجائے۔ زمانی رد عمل کے اعتبارات کی غرض یہی ہے کہ بسیط ذہنی افعال کی مدت کا حساب لگایا جائے۔ ان تجربات میں کیا یہ جاتا ہے کہ اعتبار کرنے والے اور رد عمل کرنے والے دو شخصوں میں یہ طے ہو جاتا ہے کہ جب فلاں صی میچ (جس کو اعتبار کر میوہ الا میوہ کرتا ہے) واقع ہو تو رد عمل کرنے والا فلاں حرکت کرے، اس طرح صی میچ کے وقوع اور رد عمل کی جوابی حرکت کے مابین جو زمانہ گزرتا ہے، اس کا صحیح طور پر حساب لگایا جاتا ہے یہ جوابی حرکت ممکن ہے کہ میچ کے اثر سے مطلع ہوتے ہی فوراً صادر ہو جائے یا

۲۵۰ An Outline of Psychology خالکہ نفسیات

۲۵۱ یہ مثلاً کسی گرنے والے جسم کی آواز صی میچ وہ ہے جو آکھ کاں وغیرہ کسی آنکھ سے مل کرے۔

۲۵۲ پرمیٹر شتر ۲۲ خالکہ نفسیات

اس وقت تک موقوف رکھی جائے جب تک کہ شعور میں کچھ خاص ردِ رابطہ نہ پیدا ہو جائیں
 اول الذکر صورت میں ہم اس کو بسیط ردِ عمل کہتے ہیں اور ثانی الذکر میں مرکب یا کچھ بسیط
 ردِ عمل کی دو صورتیں ہیں عقلی اور حسی بر عقلی میں ... ردِ عمل کرنے والے کو یہ ہدایت
 دینی ہے کہ اگر وہ تھوڑا سا اس حرکت پر عمل کرے جو بیچ کے جواب میں اس کو
 کرنی ہے یا اگر وہ حسی ردِ عمل کرنے والے کو یہ ہدایت کی جاتی ہے کہ وہ اپنی توجہ شروع سے
 ہی بیچ پر رکھے اور حرکت کو اس وقت تک روکے رکھے جب تک کہ اس بیچ کا احساس
 نہ کرے، ان اعتبارات سے ایک نتیجہ یہ نکلا ہے کہ حسی کی بہ نسبت عقلی ردِ عمل کا وقوع
 ساہج کم وقت میں ہوتا ہے۔ ردِ عمل کرنے والے کی توجہ جب متوقع حس کے لئے طیارى
 میں محدود کر دی جاتی ہے، نوہ ردِ عمل میں اس وقت تک توقف کرتا ہے جب تک کہ
 اس میں کی موجودگی کا اس کو صاف طور پر علم نہیں ہو جاتا۔ بخلاف ردِ عمل کے کہ اس میں
 ردِ عمل کرنے والے کی توجہ پہلے ہی سے چونکہ تمام تر خود اپنے ردِ عمل پر مصروف ہوتی
 ہے، اس لئے ضروری نہیں کہ موجودگی حس کے پورے شعور کا انتظار کرے، اس لئے
 کہ مشق سے وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ حس کے صاف شعور سے پہلے ہی ردِ عمل
 کر دے۔ بیچ ایسا عمل شروع کرتے ہی، حس اور ردِ عمل دونوں کو معاً پیدا کر دیتا ہے
 پسیدہ ردِ عمل میں جو وقت لگتا ہے وہ بیچ کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔
 مثلاً روشنی کے جواب میں جو حسی ردِ عمل ہوتا ہے وہ ————— سکڑے تک قائم
 رہتا ہے سکڑے کے ہزار دیں حصہ کو ظاہر کرنے کے لئے یونانی حرف ۵
 رکھی گئی ہے۔ روشنی کا عقلی ردِ عمل ۵ ۸۰ تک قائم رہتا ہے۔ آواز کا حسی ردِ عمل ۵
 ۲۵ تک قائم رہتا ہے، اور عقلی ۵ ۲۰ تک۔ دباؤ کا حسی ردِ عمل ۵ ۲۱۰ تک قائم
 رہتا ہے اور عقلی ۵ ۱۱۰ تک۔
 حساب کی یہ سہولت ایک خاص آلہ کے ذریعہ سے حاصل کی جاتی ہے۔

۱۔ یہ فیہ ستر "حالہ عیات" ص ۳۲

۲۔ " " " " " ۳۱۵

۳۔ " " " " " ۳۳۵

ایک برتنی گھڑیاں ہے (کلاک) جس کو وقت بین (کرائو اسکوپ) کہا جاتا ہے جو ثانیہ کے ہزار دہائی حصوں کو بتلاتی ہے۔ یہ گھڑیاں ہجج کے اثر سے چلنے لگتی ہیں۔ رد عمل کرنے والا اپنی انگلی کو جیکے سے برابر ایک ٹن پر رکھے رہتا ہے اور بطور رد عمل کے اس کی حرکت یہ ہوتی ہے کہ اس ٹن کو دھیرے سے دما دیتا ہے جس سے گھڑیاں فوراً سہ ہو جاتی ہے۔

مرکب رد عمل میں مختلف پیچیدگیاں یا الجھاوے ڈالے جاتے ہیں مثلاً رد عمل کرنے والے سے کہا جاسکتا ہے کہ وہ دوحوں میں تمیز کر کے رد عمل ان میں سے صرف ایک پر کرے۔ فرض کرو کہ اس سے کہا جائے کہ ”تم کو سفید یا سیاہ سے دکھائی دے گی اور جب تم پوری طرح سفید کو سفید یا سیاہ کو سیاہ سمجھ لو تو رد عمل کرنا۔ لیکن اس کو یہ نہیں معلوم کہ ہر جرنی اعتبار میں وہ ال میں سے کس کا متوقع ہے۔ البتہ اس صورت میں اتنا معلوم ہوتا ہے کہ سفید یا سیاہ میں سے کسی ایک کا منظر رہا جائے۔ پھر اس صورت میں مزید اختلاف پیدا کر کے یہ کیا جاسکتا ہے کہ اس کو احتیالی شعلوں کا بھی کوئی معین علم نہ ہو، درآں حالیکہ رد عمل ایک اور صرف ایک ہی پر کرنا ہے۔ مثلاً اس سے کہا جائے کہ تمہارے سامنے روشنی کا ایک جھج بیت کیا جائے گا اور تم یہ اچھی طرح پہچان کر کہ یہ کو سا حاس رنگ یا روشنی ہے، تب اس پر رد عمل کرنا اس کے علاوہ صراحت کے ساتھ اور کچھ نہیں تھایا جاتا۔“

یہاں تک تو حدت کی بحث تھی، باقی نفسی احوال کی شدت کے حساب میں اس مقدار کی ذاتی نوعیت یا ماہیت کی بنا پر جس کا حساب لگانا ہے خاص دشواریوں کا سامنا پڑتا ہے۔ مثلاً کسی آواز کی بلند یا پستی کا حد درجہ ہوتا ہے، اس کو ایک دوسرے سے ممتاز کسری اجزاء میں نہیں منقسم کیا جاسکتا۔ ہم دو آوازوں میں براہ راست یہ موازنہ نہیں کر سکتے کہ ان میں سے ایک دوسری کی نسبت یہ ادھی، تہائی، چوتھی یا

۱۰ داہج کے لئے گھڑی کا عطف ہے اس نے ”گھڑیاں“ کا کسی عطف کلاک کے لئے خاص کر دیا سب سے پہلے۔ م

۱۱ ”خاکہ نفیات“ ۳۲۵

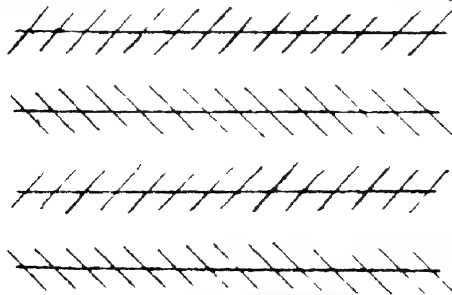
۱۲ ۳۲۵

دو نی بلند ہے۔ دو آوازیں ایک دوسری کے اوپر اس طرح نہیں رکھی جاسکتیں، کہ پست و بلند کے ایک جز پر منطبق ہو کر باقی کو چھوڑے، جس کو دونوں کا مقداری فرق سمجھ لیا جائے۔ دو امتدادی مقادیر کا فرق خود ایک امتدادی مقدار ہی ہوتی ہے۔ مثلاً دس اچ اور ایک فٹ کے طویل دو خطوں کا فرق خود دواچ کا طویل ایک خط ہوتا ہے، لیکن دو آوازوں کی بلندی کا فرق، خود کسی خاص مقررہ بلندی کی آواز نہیں ہوتا۔ شدت کی دو مقداروں کا فرق ہر ایک سے اتنا ہی مختلف ہوتا ہے جتنا کہ دو گھوڑوں کا فرق ایک گھوڑے سے ہے۔

ہاں ہمہ مقدار شدت کا حساب لگانے کی کوشش سے اتنی مایوسی نہ ہونی چاہئے جتنی کہ بظاہر معلوم ہوتی ہے۔ بلاشبہ ہم شدت کی ایک مقدار کو دیگر مقادیر کے حساب کے لئے وحدت نہیں قرار دیکتے، لیکن دو شدتوں کے درمیانی فضل یا اختلاف کو ہم حساب کی وحدت بنا سکتے ہیں۔ فرض کرو کہ دو آوازوں کے بجائے ہم آوازوں کے دو جوڑے ہیں۔ ان میں سے ایک جوڑے کی علامت ۱ اور دوسرے کی ج ۱۔ اب ہم یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ ۱ اور ۲ میں بلندی کا جو اختلاف ہے وہ ج ۱ اور ۱ کے اختلاف بلندی کے مساوی ہے یا نہیں۔ اس طرح اگر ہمارے پاس شدت کے تدبیری مدارج کا کوئی پیمانہ ہے، تو اس پیمانہ کی کسی مقررہ شدت کو اپنے لئے ہم نقطہ آغاز بنا سکتے ہیں۔ پھر ہم دوسری شدتوں کو اسی کے اعتبار سے ترتیب دیکتے اور شدت کی عددی قیمت مقرر کر سکتے ہیں۔ جو وحدت سب سے زیادہ استعمال میں ہے، وہ کم سے کم قابل ادراک فرق و اختلاف کی وحدت ہے، یعنی دو شدتوں کا وہ ادنیٰ ترین ایینی فرق، جس کی بناء پر ہمارے لئے یہ جاننا ممکن ہوتا ہے کہ ان میں سرے سے کوئی فرق ہے تمام ادنیٰ ترین قابل ادراک فروق، جو ایک ہی قسم کی شدتوں میں پائے جاتے ہیں، وہ ایک دوسرے کے مساوی سمجھے جاتے ہیں، اس لئے کہ موازنہ کے وقت وہ مساوی نظر آتے ہیں۔

نفسی عمل کا حساب لگانے کے بجائے ہم اس کے بیرزنی آثار کا حساب

لگا سکتے ہیں، نیز ان اشیاء کا بھی حساب لگا سکتے ہیں جن کا اس عمل سے احضار ہوتا ہے، اول الذکر کی مثال میں ہم ان اختلافات کا حوالہ دے سکتے ہیں جو جذبہ اور احساس لذت و لم کی تغیر پذیر صورتوں کے ماتحت دوران خون اور پیچڑوں کے فعل میں پائے جاتے ہیں۔ باقی جس شے کا احضار ہوتا ہے اس کا حساب اس وقت معید ہوتا ہے، جبکہ اس کو احضار کے تغیر پذیر شرائط کے ساتھ متعین تعلق میں لایا جاسکے۔ اس کی ایک عمدہ مثال حال کی دہ کوستشیں، جو بھری ادراک کے بعض مہدسی التباسات کا حساب لگائے میں کی گئی ہیں۔ مثلاً دو متوازی خطوں جن میں سے ہر ایک کو چھوٹے چھوٹے آڑے خطوط اس طرح قطع کرتے ہوں کہ ایک کے آڑے خطوط کی سمت دوسرے کے آڑے خطوط کے خلاف ہو۔ اس صورت میں متوازی خطوط متوازی نہ معلوم ہونگے بلکہ اس سمت میں کہ آڑے خطوط ٹرھائے سے مل جاتے ہیں، ادھر تو یہ منحرف و متباعد یعنی پھیلے ہوئے معلوم ہوں گے، اور اس کی خلاف سمت میں مائل و متقارب یعنی ملے ہوئے۔ اب اس مثال میں مقدار التباس کا جذر نکالنے کے لئے ہم کو صرف یہ کرنا ہے کہ متوازی خطوط کے بجائے ایسے فی الواقع متقارب خطوط لیں جو آڑے خطوط پھینکنے کی صورت میں متوازی نظر آئیں۔ اس عرص کے لئے جس درجہ کا میلان درکار ہوتا ہے وہی مقدار التباس کا پیمانہ حساب ہے۔ جس کے ذریعہ سے وہ تغیرات معلوم کئے جاسکتے ہیں، جو تغیر شرائط کی بنا پر مقدار التباس میں واقع ہوتے ہیں۔ یہ مقدار آڑے خطوط کی تعداد و خمیدگی کے مناسب ہوتی ہے۔ جب آڑے خطوط متوازی خطوط کو قطع کئے بغیر ان کو صرف مس کرتے یا مس بھی نہیں کرتے بلکہ صرف قریب ہوتے ہیں، تو التباس کا درجہ نسبتاً خفیف ہوتا ہے۔ ان مختلف صورتوں کے لئے متعین مقدار فی قیمتیں قائم کرنے سے اس عمل کے دریافت کرنے کے لئے جس پر التباس



موقوف ہے قیمتی معلومات حاصل ہوتے ہیں۔ اس قسم کے واقعی اختبارات اپنے لئے ایک مخصوص آلہ کے محتاج ہیں جو اسی غرض سے بنایا گیا ہو۔ خطوط کے بجائے دھماگے بھی استعمال کئے جاسکتے ہیں جو مرضی کے مطابق فوراً متوازن یا جس درجہ تک چاہو منحرف بنائے جاسکتے ہیں اور انحراف کو یہی مانہ سے ٹھیک ٹھیک ناپا جاسکتا ہے۔

باب (۳)

جسم اور نفس

اگر جسمانی عمل اور نفسی و ذہنی احوال مادی مشیاء ہمارے آلات حس یہ حواسات یا ارشادات پیدا کرتی ہیں وہ جسمانی عمل کی صورت میں ایسے نتائج کا باعث ہوتے ہیں جس کو ایسی وسعت و جمیدگی کے اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ مستخرج کی نوعیت و محدودیت سے کوئی نسبت نہیں ہوتی۔ مثلاً ایک شخص کے جسم میں ہمارے گدگدائی اٹھتی ہو وہاں ذرا جھٹیر دو تو تمام جسم سے تسبیحی حرکات ظاہر ہوئے لگتی ہیں۔ یا کسی کی طرف ذرا بدوق کردہ تو اس سے آنکھ کی دی حس سطح پر جو ارتسام پیدا ہوتا ہے وہ اس کو بھاگ کر کسی یا کسی بیابان میں پلے جانے پر مجبور کرتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جسم ایک چھوٹے سے حصہ یعنی سٹمیکہ کے ارتسام اور دھڑلے اور ناگھول کی اس حرکت میں کوئی سیسے وہ تعلق پیدا کرتی ہے جو انسان کے عمال کے یا بناہ تلاش کرے میں ظاہر ہوتی ہے۔

سٹریمیکہ و گل نے ایک مثال دی ہے جس میں مجمع اور عمل جسمانی کا بہ عدم تناسب زیادہ روشنی و نمایاں ہوتا ہے۔ ایک شخص کو کسی دوست کا تار ملتا ہے جس میں لکھا ہوتا ہے کہ تمہارے بیٹے کا انتقال ہو گیا۔ اس وقت طبی فاعل کاغذ کا صرف ایک پرزہ ہے جس پر کچھ سیاہ ستانات بنے ہوئے ہیں۔ اب اس سے جسمانی اعمال کا جو سلسلہ رونما ہوتا ہے اس کو دیکھو! ممکن ہے کہ وہ تمام حرکات خوفناک زندگی کی علامات خیال کی جاتی ہیں ایک نخت بالکل رک جائیں یا اس شخص کی رہتیں زندگی تمام ترمیمات العمر کے لئے بدل جائے۔ اب غور کرو کہ اس متعیر زندگی کو (جسم کی ابتدا ممکن ہے ایسے اعمال سے ہو جو اس کے لئے بالکل نئے ہوں) براہ راست

اپنے طبعی بھیج کی نوعیت سے کیا نسبت ہے، جسمانی عمل اپنے اس طبعی بھیج کی نوعیت سے جس قدر آزاد یا بعید ہوتا ہے اس کی حقیقت ذرا غور کرنے سے واضح ہو جاتی ہے۔ اگر مذکورہ بالا آثار کے صرف پہلے لفظ میں کچھ تغیر ہو جائے یعنی بجائے تمھارے کے ”میرے“ ہو تو جسمانی اعمال کا یہ سلسلہ ہرگز ظہور میں نہ آئیگا۔ بلکہ ایک تعزیتی خط لکھ دیا جائیگا، یا محض رسمی طور پر اظہار افسوس پر قناعت کی جائیگی۔ اس کے برخلاف اگر یہی مفہوم درجن بھر ایسی زبانوں میں ادا کیا جائے جن سے مکتوب الیہ واقف ہے، یا سمعی ارتسامات کے ذریعہ سے یہی مفہوم اس حد تک پہنچایا جائے تو ہر حالت میں یکساں جسمانی اعمال ظہور پذیر ہونگے حالانکہ حسی ارتسامات میں بڑا فرق ہوگا۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ جسمانی عمل کی نفس بھیج سے توجیہ نہیں ہو سکتی ضرور ہے کہ اگر اس کے بھان اور بعد میں واقع ہونے والی حرکات کے باطن نہایت ہی باقاعدہ اور پیچیدہ نوعیت کے ایسے درمیانی افعال واسباب پائے جاتے ہوں جن کی وجہ سے ارتسام عمل کی صورت میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ یہ درمیانی واسطہ ایک حد تک یقیناً نفسی ہوتا ہے۔ انسان ایک ذہن رکھتا ہے جو جس کا تجربہ کرتا ہے اور یہ جس گزشتہ ذہنی مزاج یا میلان کے ساتھ ملکر اس کو ایسے معنی کی خبر دیتی ہے جو اس کی اغراض کے اعتبار سے بہت ہی اہم ہوتے ہیں اور یہی وہ تھے جو بعد میں ظاہر ہونے والے عمل جسم کی تنظیم و تحدید کرتے ہیں۔

لیکن یہ نفسی جز بھی گویا دوری ہے تاہم واقعات زیر بحث کی توجیہ کے لئے کافی نہیں۔ کیونکہ جسمانی حرکت کا انحصار عضلات کے کھچاؤ یا انقباض پر ہے۔ اور عضلات ان تہجات سے منقبض ہوتے ہیں جو عصبی ریشوں سے گذر کر ان تک پہنچتے ہیں۔ خود یہ تہجات بھی نہایت پیچیدہ اور باقاعدہ افعال کا نتیجہ ہیں جو باہم وابستہ خلیات کے معمول اور نظامات میں واقع ہوتے ہیں۔ سب سے آخر یہ کہ یہ افعال ابتداءً ان تہجات سے پیدا ہوتے ہیں جو آلات حس سے عصبی ریشوں کے ذریعہ مرکزی نظام تک پہنچتے ہیں۔ ان تہجات کی حالت بعینہ بارود کے فتیلوں کی سی ہے جو کہ حس

کے یہاں سے فوراً محرک اٹھتے اور مرکزی نظام میں ایک انتہائی بلبل پیدا کر دیتے ہیں۔ خالص عضویاتی نقطہ نظر سے جو کچھ تحقیق ہو سکتی ہے وہ عصبی واقعات یا حوادث کا ہی دور ہے جس کی ابتدا آلہ حس کے یہاں سے ہوتی ہے۔ آلہ حس سے یہ نتیجہ اعصاب و آؤر کے درمیان مرکزی نظام میں پہنچتا ہے، یہاں ہدایت بیچیدہ طریق پر اس کی تقسیم و ترمیم ہوتی ہے، اور آخر کار اعصاب راؤر کے درمیان عضلات کی طرف راجع ہو جاتا ہے جو کھینک کر جسمانی حرکات کا باعث ہوتے ہیں۔

ہماری بحث یہاں بس اسی تعلق سے ہے جو نظام عصبی کے افعال و واقعات کے مذکورہ بالا دور کو اس حصے سے جس کو حسی تحریکات ہوتے ہیں، جو ان کے معنی سمجھتا ہے، خواہ اس کے لحاظ سے حواسِ عمل کا انقباض و تension کرتا ہے اور جو اپنی نباتات و مقاصد کے لئے ہمیشہ کوشش کرتا رہتا ہے۔ ہمارا سوال یہ ہے کہ جسمانی عمل کی یہ باقصد ہدایت و رہنمائی اس لئے ہادی شرائط کے ساتھ کیونکر راستہ سے ہر جہی تعلق جسم و نفس کا مسئلہ ہے۔

قبل اس کے کہ ہم اس مسئلہ کے حل کرنے کی کوشش کریں، یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ دو ہدایتیں اہم تحریری واقعات بیان کریں۔ اول تو یہ کہ کم از کم انسان میں نفسی عمل براہ راست تمام عصبی واقعات سے نہیں بلکہ صرف ان واقعات سے تعلق رکھتا ہے جو نظام عصبی کے ایک خاص حصہ میں واقع ہوتے ہیں۔ اس حصہ کا اصلی براہ راست تعلق دماغ کے صرف اس حصہ سے ہوتا ہے جس کو غٹنا دماغ کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ نفسی عمل کا تعلق بعض ان عصبی نظامات سے بھی ہوتا ہے جو اس غٹنا کی طرف سے دور ہیں۔ اور جن کو وسط دماغ کہا جاتا ہے۔ جس کا جزء صرف اسی دستہ ہوتا ہے جب کہ عصبی تہیحات غٹنا تک پہنچتے ہیں۔ ارادہ و فہم پر دلالت کرنے والی حرکات کا وقت اسی صورت میں ہوتا ہے جسکے عضویاتی لحاظ سے اس کی اصل براہ غٹنائی افعال و اعمال ہوں۔

یہ غٹنا کتنی بڑی اور بڑا علاقہ ہے جو تمام عصبی کے ان تمام دیگر حصوں کو محیط ہے جو کاسہ سر کے ذریعہ ہیں۔ اس میں دو تقسیم نظام عصبی ہیں اس کے سوا اور کوئی اہم فرق نہیں رہا، اس کا نظم زیادہ پیچیدہ ہے اور (۲) تمام

بڑے عصبی سلسلوں کا یہ مرکزی منہی ہے، جب اعصاب درآور کے تہجات آلات حس سے اس منہی تک پہنچ جاتے ہیں تو ان کے لئے اب آگے جانے کا کوئی راستہ نہیں ہوتا۔ بجز اس خارجی راستہ کے جو عضلات کی طرف جاتا ہے۔

لہذا یہ پہلی قابل لحاظ بات یہ ہے کہ جسم و نفس کا تعلق براہ راست دراصل نفس اور غشاٹے دماغ کا تعلق ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ نظام عصبی کے دیگر حصے غشا سے علوحدہ و مستقلاً بھی عمل کی قابلیت رکھتے ہیں، کیونکہ بیان بالا کو ذہن میں رکھ کر اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ بڑے عصبی سلسلوں کے علاوہ ان میں چھوٹی شاخیں بھی ہوتی ہیں، جن کے ذریعہ عصبی تہجات پھیل سکتے ہیں۔

لیکن جو حرکات اس طرح لینے بلا شرکت غشا و سرزد ہوتی ہیں۔ ان میں شعوری اعمال کو دخل نہیں ہوتا۔ ایسی حرکات بجائے خود گو کتنی ہی پیچیدہ کیوں نہ ہوں پھر بھی ان حرکات کے مقابلہ میں بہت سادہ و بسیط ہوتی ہیں جن میں عشا کو دخل ہوتا ہے۔ ان حرکات کو اضطراری کہتے ہیں۔ یہ اضطراری حرکات ان افعال سے جن میں شعور اور اس کے غشائی اعمال کو دخل ہوتا ہے بلحاظ اپنی یکسانی اور یکجہگی کے متنازع ہوتی ہیں بعض افعال عادیہ بھی کم و بیش شعوری رہنمائی کے بغیر صادر ہو سکتے ہیں، مثلاً، چلنا، سائیکل چلانا، سینا، کاٹنا وغیرہ، ان سے اضطراری افعال کو ایک اور خصوصیت متنازع کرتی ہے، وہ یہ ہے کہ افعال عادیہ کی طرح یہ شق پر نہیں مبنی ہوتے بلکہ ان کا منشا نظام عصبی کی موروثی ساخت ہوتی ہے۔

اضطراری حرکات صحیح مہج خارجی کے جواب میں اپنے مقررہ طریق پر ہمیشہ کامل یکجہگی سے صادر ہوتی ہیں۔ یہ مہج کی واقعی موجودگی کے بغیر ظاہر نہیں ہوتیں، اور جب مہج عمل کرتا ہے تو یہ ناگزیر نہ بلا کسی تغیر کے لازماً صادر ہوتی ہیں، الا آنکھ کسی اور مخالف مہج کے تہجات جو انھیں عضلات کو عمل میں لانا چاہئے ہوں یا امکان وغیرہ یا غشا سے آنے والے تہجات، اس کی راہ میں حائل ہو جائیں۔ مثلاً جب آنکھ میں کوئی تنکا پڑ جاتا ہے تو بچوٹے خود بخود حرکت کرنے لگتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اس تکلیف کو دور کر دیں۔ یہ تنکا سب سے پہلے آنکھ کے خارجی پردے میں عصب درآور کے سردوں کو متاثر کرتا ہے، جس سے مہج بعض ان عصبی غلیات تک پہنچتا ہے جو سر میں واقع ہیں۔ یہاں سے

ایک منکوس تیج پیوٹوں کے عضلات کی طرف لوٹتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ غشتا اس معی کر کے ضرور متاثر ہوتا ہے کہ ایک ماگوار جس کا تحرہ بھی ہوتا ہے، لیکن اس غشتا کی عمل اور اس کے ساتھ کی جس کو پیوٹوں کی حرکت میں کوئی عمل نہیں ہوتا۔ نہ ہم ارادی کو تنہا سے اس کو کلیہً روک سکتے ہیں مریوں کی جھار سے چھینکوں کا آیا توڑوں کے گد گدرا۔ لہٰذا سے تنہا حرکات کا پیدا ہونا ایسی ہی مثالیں ہیں۔

لیکن سب سے زیادہ نمایاں مثالیں ان اعتبارات سے ملتی ہیں جن میں کسی جانور کے دماغی عیم کسرات کو نکال لیا جاتا ہے۔ ہم ایسے میڈک کی حالت دراصل سے بیان کئے دیتے ہیں جس کے صرف دماغی عیم کسرات نکال لئے جاتے ہیں۔ یہ اگرچہ ار خود تو کوئی حرکت نہیں کرتا، مگر صحیح جہاں کے دریدہ سے اس سے وہ تمام حرکات کرانی جاسکتی ہیں جو ایک صحیح و سالم میڈک کرتا ہے۔ اس کو ہم تیرا سکتے ہیں کہ سکتے ہیں چلا سکتے ہیں۔ اگر اس کو ایسی حالت یہ چھوڑ دیا جائے تو عام میڈکوں کی طرح بیٹھ جاتا ہے بیٹھ کے بل کر دو، تو فوراً سیدھا ہوتا ہے، تختہ پر رکھ کر اگر تختہ کو اس قدر ٹیڑھا کریں کہ اس کو مرکز ثقل بدل جائے تو وہ گرتا نہیں، بلکہ اوپر چڑھ کر ایسا مرکز ثقل درست کر لیتا ہے عرفی اس کی تمام حرکات صحیح و سالم میڈکوں کی سی ہوتی ہیں۔ بجز اس کے کہ اس کے کرانے کیلئے خارجی بیج ضروری ہوتا ہے۔ مزید راں اصولاً اس کی حرکات میں سالم میڈک کی حرکات کے مقابلہ میں ایک اہم فرق یہ ہوتا ہے کہ بیج کے عمل کرنے پر راں کا ہوا، نامزیر ہوتا ہے اور جو ہی بیج قائم ہوتا ہے یہ حرکات بھی رک جاتی ہیں۔ جس تختہ پر یہ میڈک بیٹھا ہو اگر اس کو راہ راہیجا کرتے رہیں تو میڈک بھی تقریباً راہ چلتا رہیگا۔ لیکن جیسے ہی تختہ ایسی وضع میں چھوڑ دیا جائے کہ میڈک کے جسم کا توازن درست ہو تو اس اسی وقت اس چلنا بھی موقوف ہو جائیگا۔ اگر اس کو یا نی میں ڈالیں تو یہ برستہ حمایت اقامت کی کہ ساتھ تیرے لگتا ہے۔ اور اگر کوئی شے ٹھیس کرنے کے لئے ملے تو یہ اس وقت اس راہ سیرتا رہتا ہے جب تک کہ تھک نہ جائے اگر چھوٹا سا لکڑی کا ٹکڑا یا نی میں ڈال دیا جائے تو جب لکڑی اس سے مس کرتی ہے یہ فوراً اس پر چڑھ جاتا ہے اور سکون اختیار کر لیتا ہے اگر اس کی نشست کی طبی وضع کو بدل دیا جائے مثلاً اگر اس کو الٹا کر دیں تو یہ فوراً اپنی اصل حالت پر آنے کے لئے جدوجہد کرتا ہے اور اس قدر ہاتھ پاؤں مارتا ہے کہ اگر

دبائے نہ رکھیں تو کسی طرح اُلٹا نہیں رہ سکتا ہے۔ اگر اس کے پہلوؤں پر آہستہ آہستہ بھکی دی دبائے تو یہ ترڑ بولتا ہے اور اس قدر ماقاعدہ طور پر کہ اگر آلاموسفی کے طور پر نہیں تو آلاموسفی کی طرح تو ضرور استعمال کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ نظام حسی کی ساخت زندگی کی بہت ہی ابتدائی صورتوں کے سوا زندہ جسم یا عضو یہ حقیقت دی حیات موجودات کی ایک دنیا ہوتی ہے۔ حیوان کا سارا جسم اپنی آخری تقسیم کی رو سے ایسے اجزائے مثل ہوتا ہے جن کو غلایا کہتے ہیں۔ غلیہ جو ہر ذی حیات کا وہ بسیط ترین جز ہے جو مستقل طور پر غلیہ زندگی کی قابلیت رکھتا ہے۔ ہر غلیہ دو قسم کی رطوبات جسمانی سے تر رہتا ہے، خون اور لف۔ یہ رطوبات ہی وہ ماحول ہیں جن کے ساتھ غلیہ کے حیاتی اعمال وابستہ ہیں۔ ہر غلیہ اس ماحول سے کیمیائی تغیر کے لئے مواد جذب کرتا رہتا ہے اور دیگر مواد کو خارج کرتا رہتا ہے۔ جذب و اخراج کا یہ دو گونہ عمل دراصل غلیہ کی زندگی ہے۔

جسم کے تمام ریشے (عقلی و باطنی وغیرہ) بجائے خود مختلف قسم کے غلایا سے بنے ہیں۔ خصوصاً عصبی ریشے تو کروڑوں غلیہ و غلیہ کا مجموعہ ہیں۔ ان غلایا کو عصبیات کہتے ہیں۔ عصبی غلایا کی جسم اور اس سے نکلنے والی شاخوں پر مثل ہوتا ہے، غلیا کی جسم کی یہ شاخیں دو قسم کی ہوتی ہیں ڈیٹنڈرل اور ایکسن۔ ڈیٹنڈرل غلیا کی جسم کے قرب و جوار ہی میں ختم ہو جاتے ہیں اور یہاں ان کی باریک باریک شاخیں بن کر جال سا بن جاتا ہے۔ ایکسن اعصاب کا اہم جز ہوتے ہیں۔ یہ غلیا کی جسم سے کم و بیش دو تہ تک ملتے ہیں۔ راہ میں ان میں سے ادھر ادھر شاخیں پھیلتی جاتی ہیں جن کو متجانس شاخیں کہتے ہیں۔ اصل ایکسن اور اس کی ہر متجانس شاخ غلیہ و غلیہ کسی آلہ حس، عضلہ، غدود یا کسی اور عصبی غلیہ اور اس کے ڈیٹنڈرل سے مل کر ختم ہو جاتی ہے، جب تک اس طرح ختم نہیں ہو سکتی اس کا جال نہیں بنتا۔ ایکسن اور اس کی متجانس شاخوں کے ان آخری جالوں ہی کی بدولت عصبی تہجات ایک عصبیہ سے دوسرے عصبیہ میں جاسکتے ہیں۔ کیونکہ ایک عصبیہ کا جال دوسرے کے جال سے مل جاتا ہے۔ جس مقام پر یہ ملان ہوتا ہے اس کو آنکڑا یا بنگلیری کہتے ہیں۔ اس مقام پر ہر دو عصبیہ ایک دوسرے سے بھنس جاتے ہیں۔ یہاں ان کا تعلق بہت گہرا اور پیچیدہ ہوتا ہے۔ لیکن یہ صرف اس ہی تک

معدود رہتا ہے۔ دونوں عصبیہ ایک دوسرے سے ملتے اور نفلگیر ہو جاتے ہیں۔ ایک کا مواد دوسرے میں نہیں جاتا، بلکہ دونوں کے حال باہمی بکسر صرف گتھ جاتے ہیں اور عصبی تہجات ایک غلیہ سے دوسرے میں پہنچ جاتے ہیں اس کی وجہ سے خلا یا کاسلسل نہیں بلکہ اتصال ہوتا ہے۔

اس طرح نظام عصبی کا ہر جز یا عصبیات کا ہر مجموعہ راہ راست دوسرے مجموعہ سے وابستگی رکھتا ہے۔ لہذا یہاں سوال ہو سکتا ہے کہ عصبی تہجات (جیسا کہ معمولاً ہوتا ہے) کم و بیش مقررہ راستوں ہی سے کیوں سفر کرتے ہیں؟ ان کو تو غیر متعین طور پر سارے نظام میں پھیلنا چاہئے تھا، جہاں جہاں ان کو راستہ ملتا ٹھس جاتے اور سطح متعین و ماقاعدہ حرکات کے بجائے ہر قسم میں ایک تشنج سا پیدا ہو جاتا۔ چنانچہ سر کھیلنے کی سمیت سے حقیقت گتھ ایسی ہی کیفیت ہو بھی جاتی ہے، لیکن معمولاً اس کے برعکس کیوں ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر نفلگیری پر جہاں کہ تہجات ایک عصبیہ سے دوسرے عصبیہ میں داخل ہوتے ہیں ایک قسم کی مزاحمت یا رکاوٹ پر غالب آنا پڑتا ہے۔ مختلف نفلگیروں میں اس مزاحمت کا درجہ مختلف ہوتا ہے۔ اسی لئے عصبی ریمان کا توجہ بعض سمتوں میں اپنی راہ مسدود پاتا ہے، اور لازماً انھیں راستوں تک معدود رہتا ہے، جن میں رکاوٹ کم بیش آتی ہے۔

کم سے کم مزاحمت کے راستے ایک حد تک نظام عصبی کی خلقی ساخت کا نتیجہ ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ جو تہجات اضطراری حرکت کا باعث ہوتے ہیں ان کا راستہ پہلے سے متعین ہوتا ہے۔ لیکن ایک اہم سبب اور بھی ہے جس کو عصبی عادات کی پیدائش کہہ سکتے ہیں۔ یہ فی الحکمہ عصبیاتی اتلاف کے قانون یرمینی ہوتا ہے جس کو ڈاکٹر میکڈوگل ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں کہ سلسلہ عصبیات میں عصبی تہج کے گزرنے سے کچھ اس قسم کا ایک مستقل تغیر پیدا ہو جاتا ہے، کہ آئندہ تہج کے لئے اس کی قوت مزاحمت کم ہو جاتی ہے، لہذا اس کے بعد شدت کمزور تہج بھی سارے سلسلہ کے اندر آسانی کے ساتھ پھیل سکتا ہے۔ اس لئے جس قدر زیادہ تہج کسی مجموعہ عصبیات کے اندر سے گزرتا ہے، اسی قدر اس مجموعہ سے دوبارہ گزرنے میں اس کو آسانی ہوتی ہے۔ کمی مزاحمت کے مذکورہ بالا قانون کے سوا

عصبی عادات کا قائم ہونا ایک اور اصول یہ بھی مبنی ہے جس کو ولیم کرائسٹر نے مدت ہوئے قرار دیا تھا 'وہ یہ ہے کہ نظام عصبی سے' جس طریقہ پر کام لیا جائے اسی طریقہ پر اس کا نشو و نما بھی ہوتا ہے' اس نشو و نما میں نئے عصبیے پیدا نہیں ہوتے بلکہ جو تانیں خلیہ سے نکل کر بغلیکریوں میں ملتی ہیں انہی کی مزید تکمیل ہوتی ہے عادت کے واسطے سے عصبی راستوں کا بتدریج بننا زیادہ تر غنائمک محدود رہتا ہے۔

نظام عصبی کے حصے | کل نظام عصبی کے دو حصے کئے جاسکتے ہیں (۱) محیطی اور (۲) مرکزی مرکزی حصہ نخاع (یا حرام مغز) اور

دماغ متصل ہے۔ نخاع ریڑھ کی ہڈی کے اندر ہوتا ہے اس کی بالائی انتہا سر میں مشہی ہوتی ہے جہاں پہنچ کر یہ کسی قدر پھیل جاتا ہے اور اس کو راس النخاع یا سر حرام مغز کہتے ہیں۔ کاسہ سر کے اندر راس النخاع کے علاوہ نظام عصبی کے اور جو حصے واقع ہیں ان کی تفصیل حسب ذیل ہے (۱) نیچے کا چھوٹا دماغ یا مخیخ - بڑے دماغ یا مخ کی طرح اس کے بھی دو نیم کرہ ہوتے ہیں جن کا خاص کام یہ ہے کہ حرکت و سکون کی حالت میں جسم کا توازن قائم رکھیں (۲) وسط دماغ جس میں بصری خانے اور جسم مخطط شامل ہیں۔ یہ دماغ کے قاعدہ یا حطر پر واقع ہوتا اور اس سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتا ہے (۳) خود دماغ۔

نظام عصبی کا محیطی حصہ وہ ہے جو مرکزی حصہ کو جسم کے دیگر اعضا (مثلاً عضلات آلات حس اور غدودوں وغیرہ) سے مربوط و وابستہ کرتا ہے۔ یہاں ہم کو صرف آلات حس اور عضلات سے بحث کی ضرورت ہے۔ نظام عصبی کا وظیفہ یا کام یہ ہے کہ وہ دیگر اعضائے جسمانی کی حرکت میں تنظیم و ترکیب پیدا کرے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ایک طرف تو اس کا تعلق عضلات سے ہو جن پر حرکت کا براہ راست دار و مدار ہے اور دوسری طرف یہ اپنے ماحول کے موثرات (روشنی، حرارت، آواز، میکا بجی دباؤ اور تصادم وغیرہ) سے اثر پذیر ہو کر عمل کرے۔ جسم کے بعض خلیات اس غرض کے لئے خاص طور پر موزوں ہوتے ہیں کہ ان کے خارجی موثرات سے متبیح ہو سکیں۔ آلات حس دراصل اسی قسم کے خلیا سے بنے ہیں جو خاص خاص اصناف ہیجات سے خاص طریق پر متاثر ہوتے ہیں۔ مثلاً آنکھ کی روشنی اور کان

کی آواز وغیرہ سے۔ اس طرح نظام عصبی کے مرکزی حصہ اور عضلات کا تعلق عصبی تاروں پر موقوف ہے جو درحقیقت ایکس ہیں جو نخاع یا عصبیات سر کے عضلات کی طرف جاتے ہیں۔ ان ہی تاروں کے کچھ حرکی اعصاب بناتے ہیں۔ آلات حس کے ساتھ تعلق کسی قدر زیادہ پیچیدہ ہوتا ہے۔ ان کے درمیان عصبی تاروں ہی کا نہیں بلکہ یوری عصبیات کا واسطہ ہوتا ہے جس میں خلیاتی جسم اور اس کی شاخیں دونوں شامل ہیں۔ اب تک ہم نے صرف ان عصبیات کا ذکر کیا ہے جن میں خلیاتی جسم کی بہت سی شاخیں ہو جاتی ہیں۔ ان شاخوں میں سے صرف ایک تو دور تک جاتی ہے جس کو ایکس کہتے ہیں باقی سب خلیاتی جسم کے آس پاس ہی میں ختم ہو جاتی ہیں اور ڈیڈرن کہلاتی ہیں۔ ان کو تیر الاقطاب عصبیات کہا جاتا ہے۔ لیکن عصبیات کی ایک اور بھی قسم ہے جس کی صرف دو شاخیں ہوتی ہیں جو خلیاتی جسم سے نکل کر مخالف سمتوں میں جاتی ہیں اور یہ دونوں حقیقتہً ایکس ہی ہوتی ہیں۔ مرکزی نظام اور آلات حس کا ارتباط دراصل انہیں عصبیات سے قائم ہے۔ ان میں سے ایک ایکس اور اس کے متجانشات تو آلہ حس کے حلایا کی طرف جاتے اور ان کے گرد ایسا حال سادہ پیتے ہیں۔ دوسرا مع اسے متجانشات کے نخاع یا دماغ کے حلایا میں داخل ہوتا اور بالآخر ان کے گرد حال بناتا ہے۔ اس عصب کا خلیاتی جسم یا تو آلہ حس نے آس پاس ہوتا ہے یا مرکزی نظام عصبی کے متعلق حصہ کے قرب میں۔ جہاں عصبی تہجات نخاع کی طرف جاتے ہیں جیسا دھڑ اور اعصاب کی جلد کے ہجھان میں ہوتا ہے وہاں نخاع کے قریب ہی خلیاتی اجسام نے کچھ سے بنے ہوتے ہیں جن کو نخاعی سدہ کہتے ہیں۔ جن مقامات پر ان حلایا کے ایکسوں کے کچھ نخاع میں داخل ہوتے ہیں ان کو اعصاب نخاعی کی حسی حڑیں کہا جاتا ہے۔ جن مقامات سے عصبی تاروں کے کچھ نخاع سے نکل کر عضلات کی طرف جاتے ہیں ان کو اعصاب حرکی کی حڑیں کہتے ہیں۔

اس ہم پھر مرکزی نظام کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور مجملایہ بیان کرنے ہیں کہ اس کے مختلف حصے جسمانی عمل کی پیہن میں باہم کیوں کر عمل کرتے ہیں۔

دراصل ہم کو جس شے سے بحث ہے وہ عصبیات کے دوسرے مجموعوں کا نظامات دماغ کے ساتھ تعلق ہے۔ یہاں سب سے زیادہ قابل لحاظ بات یہ ہے کہ اعصاب درآور کے ذریعہ دماغ براہ راست ارتسامات حاصل نہیں کرتا اور نہ یہ براہ راست حرکی تہجات کو عضلات کی طرف بھیجتا ہے۔ یہ عصبیات کے سفلی مجموعوں سے اپنے آلات کے طور پر کام لیتا ہے۔ باعتبار مقام و منصب اس کو سارے نظام عصبی سے وہی نسبت و تعلق ہے جو نظام عصبی کو جسم کے ساتھ ہے۔ جس طرح نظام عصبی حیوانی حرکات کو پیدا کرتا، ان کو باہم ملاتا اور براہ کرتا ہے، اسی طرح دماغ نخاع راس نخاع دماغ اور عضلات کے دوسرے مجموعوں کے اعمال و افعال کو پیدا کرتا، روکتا، ملاتا یا جدا کرتا ہے۔

اس دماغی تصرف کی ایک مثال اضطراری حرکت کی جزاً یا کلاً روک ہے جو بصورت دیگر سفلی مراکز عصبی کے مستقل عمل کی وجہ سے یقینی طور پر واقع ہوتی ہے ایسا اس وقت ہوتا ہے جبکہ ہم نامناسب یا بے محل جھینک، کھانسی یا جھابی کو روک دیتے ہیں۔ اس کی ایک عمدہ مثال کراغز کا واقعہ ہے جو اپنے ہاتھ کو آگ میں اس وقت تک رکھے رہا تھا جب تک یہ بالکل جل نہ گیا۔ اگر نخاع کو اپنے اوپر جھوڑ دیا جاتا تو یہ ہاتھ کو فوراً کھینچ لیتا۔ لیکن اس اضطراری عمل کو ان تہجات نے روک لیا جو غنائے دماغ سے اٹھ رہے تھے۔

دماغ سفلی مرکزوں پر اور بھی نہایت اہم طریقوں سے تصرف کرتا ہے۔ مثلاً یہ ایک موردی اضطراری عمل کے خلاف کوئی حرکت بذات خود کر سکتا ہے۔ چھٹکلیا کے برابر والی انگلی کو یہ بات حرکی یکسانی سے وراثت حاصل ہے کہ جب یہ ٹھنی ہے تو اس کے ادھر ادھر کی انگلیاں بھی اس کے ساتھ اٹھ جاتی ہیں۔ لیکن تھوڑی سی شق سے بعد ہم اس انگلی کو تنہا بھی اٹھا سکتے ہیں۔ اس وقت اس کے اٹھانے میں ان تہجات کو دخل ہوتا ہے جو غنائے دماغ سے پیدا ہو کر عصبیات کے سفلی مراکز کے اس عمل کو روک دیتے ہیں، جس پر اضطراری حرکت کا دار و مدار ہوتا ہے۔

اس افعالی یا تحلیل مصل کے علاوہ عنائے دماغ ایک قسم کا ترکیبی فعل بھی انجام دیتا رہتا ہے۔ یہ اضطاری و عصی میکانیک کی نسبت سادہ و بسیط حرکات کو ترتیب دیتا، ملاتا، اور برابر کرتا ہے، جس سے جسمانی عمل کی نسبت پیچیدہ و مرکب اقسام پیدا ہوتی ہیں۔ یہ اس قسم کے ہنر حاصل کرنے میں ہوتا ہے جیسے مثلاً تیرنا یا سکل چلانا یا برف پر پھسلنا وغیرہ ہیں۔ تیرنے میں ہاتھ پاؤں کی حرکات کی ترکیب یا ان کو ملانا سیکھا پڑتا ہے، اور یہ سیکھا ایک عصباتی عادت کی تشکیل اور عنائے دماغ میں عادی اعمال کے ایک نئے مجموعہ کی پیدائش کو مستلزم ہوتا ہے۔ اسی طرح کسی لفظ کے بولنے میں حرکات کی جس پیچیدہ ترکیب و تطبیق کی ضرورت ہوتی ہے اس کا احصار بھی دماغ کے ایک خاص حصہ کے عصبی مہیاں پر ہے۔ لیکن کسی لفظ کے صاف تلفظ کے لئے جن سادہ حرکات کو ملایا اور برابر کیا جاتا ہے، انکا انتہائی دار مدار اصلی مراکز کے اضطاری آلات ہی پر ہے۔

اس کو یوں بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ عصبات کے دیگر مجموعات و نظامات اضطاری حرکات کے علاوہ ذاتی تمام حرکات میں عنائے دماغ کے معین ہیں۔ اسی طرح نسبت پیچیدہ قسم کی اضطاری حرکات میں بھی جو مراکز اضافی طور پر اسفل ہیں، وہ عموماً اعلیٰ کے معین ہوتے ہیں، مثلاً سحاج راس الفجاع کا۔ اس کو اکثر تنظیم فوج سے تشبیہ دی جاتی ہے۔ دماغ کے اہل مرکز کو ”تمثلاً“ سب سالا کہہ سکتے ہیں۔ یہ اعلیٰ افسر یا میوں کے ایک دستہ کو کسی خاص جانب نقل و حرکت کا حکم دیتا ہے۔ جس کا موارنہ ہم عنائے دماغ کے اس اصلی ٹرے مرکز حرکتی سے کر سکتے ہیں، جو کسی عضو میں کوئی خاص حرکت پیدا کرنے کے لئے اس تک پہنچاؤ کو ہنچاتا ہے۔ لیکن جب طرح جو دسہ سالا مرسیا ہی کو انفرادی طور پر حکم نہیں دیتا، اسی طرح عنائے دماغ بھی ہر انفرادی حصہ کو تہیجان نہیں بھیجتا، بلکہ پہلے ماتحت افسروں کو دیا جاتا ہے، پھر وہ اپنے ماتحتوں کو حکم دیتے، تاکہ افراد یہ ہر سیاہی کے پاس پہنچ جاتا ہے جس کو وقت اور جائزہ دلوں کے اعتبار سے اپنے رفقا کے ساتھ ایک ہی نظام میں حرکت کرنی پڑتی ہے۔ اسی طرح ماتحت، عصبی مراکز تہیجات کو اس قابل سادہ کرتے ہیں، کہ وہ تمثلاً سب سالا کہہ سکتے ہیں، اور انہی آلات میں تحلیل کر سکتے ہیں جو بسیط

مثل سپاہیوں کے باقاعدہ ترتیب کے ساتھ سکڑتے یا حرکت کرتے ہیں۔ دوسری طرف اس کے بالعکس تہیجیات درآدر پر بھی یہی صادق آتا ہے۔ ”جس طرح فوج میں جب کوئی معمولی سپاہی سپہ سالار سے کچھ کہنا چاہتا ہے، تو وہ ایک یا متعدد ماتحت افسروں کے وسیلہ سے ایسا کر سکتا ہے، اسی طرح حسی تہیج کو بھی اعلیٰ مرکز تک پہنچنے کے لئے بہت سے خلیاتی منازل یا ماتحت مرکزوں سے ہو کر گزرنا پڑتا ہے۔“

۴۔ نفسی و دماغی عمل کے نظام عصبی کے دیگر حصوں میں جو کچھ ہوتا ہے، اگر غشائے دماغ متعلق کی تہارت تجربی اور وسط دماغ کو متاثر نہ کر لے، تو اس کے شعور میں کسی قسم کا تغیر واقعات سے واقع نہیں ہوتا۔ دوسری طرف بعض دماغی اعمال کے تعطل و تغیر سے شعوری عمل میں تعطل و تغیر لازمی طور پر دیکھا گیا ہے۔

اس لئے ہم ایک عام نتیجہ یہ نکال سکتے ہیں، کہ انسان کی شعوری زندگی صرف غشائے دماغ ہی کے اندر راہ راست عصبیاتی اعمال کے ساتھ وابستہ و مشروط ہے۔

اس نظریہ کی ان نتائج سے اور بھی توثیق ہوتی ہے، جو افعال دماغی کے مقامات کی تحقیق سے حاصل ہوئے ہیں۔ اس تحقیق سے یہ معلوم ہوا ہے کہ غشائے دماغ کے ایک بڑے حصہ کو ہم علیحدہ علیحدہ ممتاز رقبوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، جو اصولاً دو اصناف کی تحت میں داخل ہیں۔ اولاً تو حرکت کی رقبات جن میں ہر ایک علیحدہ ممتاز طور پر ان عصبی تہیجیات کا محل ہوتا ہے جو یہاں سے براہ راست سفلی مراکز میں ہو کر بالآخر خاص خاص عضلاتی مجموعوں تک پہنچتے اور جسم کے کسی خاص حصہ کی حرکت کا باعث ہوتے ہیں۔ ثانیاً وہ حسی رقبات، جو پیدا کس حرکات میں صرف بالواسطہ اتنا دخل رکھتے ہیں کہ ان سے عصبی پہچان حرکت کی رقبوں میں پہنچتا ہے، لیکن ہر حسی رقبہ ممتاز طور پر ایک خاص قسم کی حس اور اس کے مطابق ذہنی تمثال سے وابستہ ہوتا ہے۔

پہلے ہم حسی رقبوں سے بحث کرتے ہیں۔ ان کی مقایست کی تیسوں کا اصول یہ ہے کہ کسی خاص صنف کی حسیوں کا حسی رقبہ غنائے دماغ کے اس حصہ میں ہوتا ہے جہاں ان حسیوں کے تہجات اپنے آلہ حس سے غنائے دماغ تک پہنچتے ہیں۔ دماغ کے ان حصوں کا مقامی فرق جن کا تعلق مختلف حسی تجربات سے ہے، ان راستوں کی علحدگی یا فرق پر مبنی ہے، جو آلات حس سے اندر کی طرف آتے ہیں، مثلاً وہ عصبی تہجات جن کی ابتدا شبکیہ چشم سے ہوتی ہے زیادہ تر دماغ کے اُس حصہ میں جاتے ہیں جس کو غنائے دماغ کے قصابی یا عقبی قطعہ سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اور اسی مقام پر وہ عصبی نظامات ہیں جس پر بصری تحرات مخصر ہیں۔ بعض وجوہ کی بنا پر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ پھر دو حصوں میں تقسیم ہے، ایک حصہ اصلی حس کے لئے ہوتا ہے، اور دوسرا سری متناں کے لئے، یعنی حس بصری کے اُس دہنی احیا یا اعادہ کیلئے جو اکھ کے واقعی نتیجہ کے بغیر پیدا ہوتا ہے۔

اس امر کی شہادت کہ ایک جگہ کا نہ مقایست کا رقبہ خاص طور پر صرف بصری تجربہ سے تعلق رکھتا ہے بہت سے طریقوں سے حاصل ہوئی ہے جن میں وہ اعتبار بھی شامل ہیں جو جانوروں پر کئے گئے ہیں۔ یہاں صرف اس شہادت کا ذکر کافی ہوگا جو ان رائعات سے اخذ کی گئی ہے جن میں انسانی دماغ کا یہ حصہ خراب یا برباد ہو جاتا ہے۔ جس قدر یہ خرابی کم یا زیادہ ہوتی ہے اسی قدر کم یا زیادہ بصری تجربہ میں بھی نقص پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر دماغ کے ایک نیم کرہ مثلاً بائیں کا پورا عصبی قطعہ برباد ہو جائے تو مریض کو ہمیشہ کے لئے نیم کرہ چینی کا مرض ہو جاتا ہے، یعنی دونوں شبکیہ چشم کے نصف بائیں حصوں پر جو بصری راستات ہوتے ہیں ان سے مرنی حس نہیں پیدا ہوتی۔ کیونکہ دونوں شبکیوں کے نصف بائیں حصے براہ راست صرف بائیں جانب کے عصبی غشا سے واسطہ ہیں۔ کبھی ایسا بھی دیکھا گیا ہے کہ جب کبھی اتفاقیہ دونوں نیم کرہوں کے عصبی غشا کو بہت زیادہ ضرر پہنچ جاتا ہے تو بصری حس ادراک اور متسل تقریباً بالکل برباد ہو جاتا ہے۔ اور اگرچہ دونوں کے بالکل برباد ہو جانے کا

کوئی واقعہ ہنوز پوری طرح مطالعہ میں نہیں آیا ہے، تاہم موجودہ شہادت کی بنا پر زائد مال کے تمام علمائے عنویات اس پر متفق ہیں کہ اگر ایسا ہو، تو مریض کی بصری حس، اور تشل کی سب قوتیں یقیناً بالکل باطل ہو جائیں گی۔

اس بصری رقبہ سے بالکل ہی ملا ہوا ایک اور رقبہ ہے جس کے متعلق امراض نفث یا نہان کے مطالعہ سے معلوم ہوا ہے کہ یہ لکھے ہوئے الفاظ کے ادراک سے خاص تعلق رکھتا ہے۔ اگر غشاء کے اس حصہ کو نقصان پہنچ جائے تو بصارت میں اور تو کسی قسم کا زیادہ فرق نہیں آتا البتہ لکھے یا چھپے ہوئے الفاظ کے پڑھنے کی قوت ہاتی رہتی ہے۔ الفاظ نظر تو آتے ہیں، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا کاغذ پر بس کچھ نشانات سے بنے ہوئے ہیں۔

اسی طرح اس امر کی معقول شہادت موجود ہے، کہ غشاء کے کم دیس صاف طور پر محدود رقبہ آواز اور بو کے حسی تجربات سے تعلق رکھتے ہیں۔ نیز یہ تسلیم کرنے کی بھی وجہ موجود ہے کہ لمبی اور درجہ جلدی حسیں مع اپنی ان متعلقہ حسوں کے، جو عضلات مفاصل اور اوتار سے آئے والے اعصاب درآور کے مچان پر مبنی ہیں، یہ سب خاص طور پر غشاء کے اُس حصہ کے ساتھ وابستہ ہیں، جو حرکی رقبوں کے ٹھیک بیچھے واقع ہے، بلکہ ایک حد تک ان سے جڑا ہوا ہے۔

خود حرکی رقبوں کی بھی متین طور پر تحدید ہو چکی ہے۔ یہ غشاء کے اس حصہ میں مجتمع ہیں، جس کو قبل از مرکزی یا صعودی التفاف کہتے ہیں۔ اوپر سے نیچے کی جانب یہ جس ترتیب سے واقع ہیں وہ اعضائے جسمانی کی ترتیب کے برعکس ہے۔ یعنی سب سے اوپر وہ رقبہ ہے جو پاؤں کی انگلیوں کی حرکت سے تعلق رکھتا ہے، اس کے بعد بچہ، دیگرے اسی طرح وہ رقبہ واقع ہیں، جن سے ٹخنے، گھٹنے، ران، کندھے، کہنی، کلائی، انگلیوں، انگوٹھے، آنکھوں، کانوں، پوٹوں، ناک، جڑوں، اوتار، صوت اور چبانے کی حرکات تعلق رکھتی ہیں۔ ان رقبوں کی وسعت ان سے متعلق اعضا کی جسامت پر نہیں، بلکہ ان حرکات کی نزاکت، پیچیدگی و تنوع پر موقوف

ہوتی ہے جو ان سے صادر ہوتی ہیں۔ چنانچہ ہاتھ کی حرکات کے لئے جو غشائی رقبہ ہے، دو گردن سمیت کل دھڑ سے تعلق رکھنے والے رقبہ سے بڑا ہے۔ علیٰ ہذا انگوٹھے کے لئے جو رقبہ ہے، وہ اس سے بڑا ہے جو پوری گردن کے لئے ہے۔

حرکی رقبوں کا کام حرکات کی تخلیق و تنظیم تک محدود معلوم ہوتا ہے۔ یہ غالباً کسی حس، حسی مثال یا اور کسی ایسی شے سے جس کو صحیح معنی میں ذہنی کہہ سکیں براہ راست تعلق نہیں رکھتے۔ ایک زمانہ میں یہ خیال تھا کہ غشا سے عضلات کی طرف جو عصبی تہجات باہر آتے ہیں، ان کا تعلق ایک خاص قسم کی حس سے ہوتا ہے، جس کو جہد و کوشش یا زور اعصاب کا حس کہتے ہیں۔ لیکن اب مام طور پر یہ خیال مردود ہو گیا ہے۔

اس خیال کی، کہ حرکی رقبے کسی حس سے براہ راست کوئی تعلق نہیں رکھتے حال ہی کے ایک اعتبار سے تصدیق ہوئی ہے، جو ڈاکٹر کشنگ نے کیا ہے۔ یہ تو میں پہلے ہی بیان کر چکا ہوں کہ جو غشائی رقبہ لس اور اس کی متعلقہ حصوں سے تعلق رکھتا ہے اس کی بابت یہ خیال ہے کہ یہ حرکی رقبوں کے عقب میں ان کے بالکل متصل واقع ہے۔ ڈاکٹر کشنگ کے پاس دو ایسے مریض آئے جن کے غشا کے حرکی اور لمبی دونوں رقبے کھل گئے تھے۔ موصوف نے دیکھا کہ حرکی رقبوں کو براہ راست متبہج کرنے سے ان کے مطابق حسانی حرکات پیدا ہو سکتی ہیں۔ لیکن حس کوئی بھی نہیں ہوتی بجز ان حصوں کے جو متحرک اعضا کی وضع میں حزدی تغیر پیدا کرنے سے ظاہر ہوتی ہیں، جیسا اس وقت ہوتا ہے جب کہ کوئی دوسرا شخص ان کو ہاتھ میں لیکر حرکت دیتا ہے۔ دوسری طرف یہ دیکھا گیا کہ لمبی رقبوں کے نتیجے سے کوئی حرکت پیدا نہیں ہوتی، بلکہ ایسے متعین حسانی ارشادات ظاہر ہوئے، جن کو ایک مریض نے تو ٹھٹھرن سے مشابہ بتایا اور دوسرے نے صاف لمبی ارشادات سے۔

اس تجربہ سے اس خیال کی بھی تردید ہو جاتی ہے کہ حرکی رقبے براہ راست ارادہ سے وابستگی رکھتے ہیں۔ کیونکہ کسی عضو کی وضع میں جبری تبہ یلیماں اور وہ جس جو اس قسم کی تبدیلیوں سے پیدا ہوتی ہیں ان کو یقیناً ارادہ نہیں کہا جاسکتا۔ ارادہ کے

سنی تو کسی کام کی نیت یا عزم کے ہیں، نہ کہ محض حرکت کی پیدائش کے۔ ورنہ پھر تو ہر اضطرابی حرکت ارادہ ہو جائیگی اور خود عضلات کو ارادہ کا محل قرار دینا پڑے گا۔

غٹائے دماغ کے صرف ایک حصہ کا نقشہ مرتب کیا جاسکا ہے، جس میں حسی اور حرکی رقبوں کو اپنے خاص مقامی افعال کے ساتھ دکھایا گیا ہے۔ باقی کے متعلق تو ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ یہ اُن عصبیات اور عصبیات کے مجموعوں پر مشتمل ہے، جو نہایت ہی پیچیدہ طور پر خود باہر دیگر ادرسی و حرکی رقبوں میں وابستگی کا رشتہ ہیں۔ غٹائے اُن حصوں کو مرکباً ایتلاف کہا جاتا ہے۔ شعوری زندگی کے ساتھ ان کا صحیح تعلق اب تک نہایت تاریکی میں ہے۔

۱۔ تعلق جسم و نفس کے جسم و نفس کے عام تعلق پر بحث کرتے ہوئے ہم کو خالص علمی یا متعلق علمی نظریات نفسیاتی سوال کو اس تعلق کی مابعد الطبیعیاتی توجیہات سے علیحدہ رکھنا چاہئے۔ محض علمی (سائنسفک) نقطہ نظر سے تو ہم کو یہ معلوم کرنا ہے کہ واقعات مشاہدہ سے کونسا نظریہ یا مفروضہ قائم کیا جاسکتا ہے لیکن مابعد الطبیعیاتی کی رو سے جو نظریہ بھی اس طریق پر قائم کیا جائے اس میں ایسی مشکلات سے دوچار ہونا پڑتا ہے، جن کے حل کے لئے مادہ اور نفس کی انتہائی ماہیت اور کائنات من حیث الکل کے اندر ان کے باہمی تعلق اور افعال کے بارے میں، کسی نظریہ کا اختیار کرنا ضروری ہے۔

خالص علمی نقطہ نظر سے اصولاً دو مفروضات رائج ہیں، متوازنیت اور تعاضلیت متوازنیت کا یہ مطالبہ ہے کہ عالم مادی اور اس کے اعمال و افعال سے بحث کرتے وقت تمام غیر مادی اسباب، عوامل و شرائط کو خارج کر دینا چاہئے۔ اس نظریہ کی وجہ مادی قوت کی حرکت و تقسیم کو تمام ترکلی قوانین کے مطابق قوت کی سابقہ حرکت و تقسیم کا نتیجہ قرار دینا چاہئے۔

اس اصول کا نہ صرف بے جان غیر عضوی مادہ بلکہ جاندار اجسام خصوصاً انسان و حیوان کے دماغی واقعات پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ عصبیات اور اُن کے مجموعے اسی طرح صرف مادی اشیاء ہیں جس طرح کہ ایک پتھر اور ایک عصبیہ سے دوسری عصبیہ میں تہجات کا پھیلنا اسی قدر ایک طبعی و کیمیائی عمل ہے جس طرح کہ

شمع کا جلنا۔ اس کی توجیہ کہ شمع کیوں کر جلتی ہے، سائنس کے نزدیک صرف مادی اشیا اور ان کے احوال و اعمال کے ذریعہ سے ہو سکتی ہے، اور کسی غیر مادی شے یا عمل کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس امر کی توجیہ میں بھی کہ عصبی تہجات کیوں پیدا ہوتے اور پھیلتے ہیں۔ یہی مانا جاتا ہے کہ خود نظام عصبی لقیہ جسم اور مادی ماحول کے گذشتہ احوال و اعمال کے سوا کوئی اور سبب ذیل نہیں ہوتی اب اگر ہم یہ فرض کریں کہ کسی غیر مادی عامل کے وجود یا وقوع کی بنا پر غنائے دماغ میں کوئی ایسا واقعہ ظہور پذیر ہوتا ہے جو بصورت دیگر خالص مادی حالات کی بنا پر نہ ہوتا، تو طبعی توجیہ کا غیر منقطع سلسلہ ٹوٹ جاتا ہے اور عالم مادی کے واقعات کی آفرینش میں ایک ایسا جزو شریک کر لیا جاتا ہے جو خود مادی نہیں ہے۔ لیکن شعور اپنی نوعیت کے اعتبار سے امتداد اور حرکت فی المكان سے بالکل متبائن نظر آتا ہے۔ لہذا ایک ذی شعور وجود کو بحیثیت ذی شعور ہونے کے دماغی واقعات کی توجیہ میں شریک کرنا مادی اعمال کی توجیہ کے لئے ایک غیر مادی شے کو اختیار کرنا ہے۔ دیاسلائی کو جلاسنے کی حرکت بعض خاص عضلات کے انقباض سے سرزد ہوتی ہے اور عضلات کا یہ انقباض ان عصبی تہجات کے پھیلنے پر مبنی ہوتا ہے جن کی ابتدا غنائے دماغ میں ہوتی ہے۔ اب اگر ہم کہیں کہ یہ غنائی عمل سگریٹ سلگانے کی خواہش سے پیدا یا اس سے کچھ تغیر پذیر ہوتا ہے تو ہم اس عمل میں ایک ایسا عامل شریک کئے دیتے ہیں جو مادی عالم کے سلسلہ سے بالکل ہی جداگانہ ہے۔ طبعی نقطہ نظر سے تو ہم کو یہی کہنا چاہئے کہ غنائی عمل کلیتہً ان مادی شرائط پر مبنی ہے جو اس کے ساتھ یا پہلے پائی جاتی ہیں۔ رہی سگریٹ جلاسنے کی خواہش تو اس کے متعلق ہم کو یہ کہنا چاہئے کہ یہ کسی نہ کسی طرح غنائی عمل ہی کے تعلق سے پیدا ہوتی ہے اور جہاں کہیں یہ یا اسکے مشابہ غنائی عمل واقع ہوتا ہے اسی قسم کی شعوری حالت پیدا ہو جاتی ہے۔ ہم کو یہ نہ کہنا چاہئے کہ ان دماغی واقعات سے قطع نظر کر کے جو خواہش کے ساتھ ہوتے ہیں خواہش بذات خود عصبی تہجات کی نوعیت دماغ پر کوئی اثر رکھتی ہے۔ مختصر یہ کہ ہماری شعوری زندگی کا ہر مخصوص واقعہ عصبی عمل کی روانی یا ہواؤ کے ایک مخصوص واقعہ سے وابستگی رکھتا ہے۔ اور جب شعور کا ہر تغیر و تبدل اپنے یکساں قوانین کے مطابق

دماغی اعمال کے تغیر و تبدل سے طابق النفل بالنفل ہے۔ لیکن یہ تعلق ہمیشہ محض غمران و متلازم تغیر کا ہوتا ہے۔ کسی وقت بھی شعوری حالت ایک مستقل بالذات جز یا عامل کی حیثیت سے ذیل ہو کر کسی ایسی شے کا باعث نہیں ہوتی جو دماغ میں طبیعی و کیمیادی اسباب سے طبیعی و کیمیادی قوانین کے مطابق واقع نہ ہوتی ہو۔

اس متوازنیت کے مد مقابل تعامل کا مفروضہ ہے۔ اس کی رو سے شعوری زندگی خود ایک مستقل بالذات جز ہے، جو عصبی تہجیات پر عامل و متصرف ہونے کی بنا پر ایسے اثرات کا موجب ہوتا ہے جن کی نتیجہ محض ادی احوال و شرائط سے ملکر نہیں۔ اس خیال کی رو سے جب سگریٹ سلگانے کی خواہش کے بعد دیا سلائی رگڑنے کی حرکت واقع ہوتی ہے، تو یہ صرف ان دماغی اعمال پر مبنی نہیں ہوتی، جو خواہش کے ساتھ پائے جاتے ہیں، بلکہ اس میں خود خواہش کا عمل بھی شامل ہوتا ہے، جو عصبی واقعات میں تصرف و تغیر کرتا ہے، اور جس کی وجہ سے یہ واقعات دو راستہ اختیار کرتے ہیں جو بذات خود ہمیں اختیار کر سکتے تھے۔ غرض نظریہ تعامل کے بموجب غنائی واقعات اور ان کے نتائج کی ہدایت و رہنمائی شعوری غرض و غایت سے ہوتی ہے، تاکہ اس کے پورا ہونے سے تشفی حاصل ہو۔

اس کے برعکس اگر ہم متوازنیت کا مفروضہ متنبول کریں تو ہم کو کائنات کی ساخت ایسی ماننی پڑے گی کہ جس میں عصبی اعمال یہ کام بذات خود انجام دیتے ہیں۔ ہم کو فرض کرنا پڑے گا کہ بغیر شعوری تصرف و رہنمائی کے یہ اعمال بذات خود ہی ایسا راستہ اختیار کرتے ہیں، جو شعوری زندگی کی غایتوں کو پورا کرتا ہے۔ ہم کو ماننا پڑے گا کہ سدھی بیہوشی اس قسم کا بنا ہوا تھا کہ طبیعی و کیمیادی و میکانکی قوانین کے بموجب ایک ایسے سلسلہ تغیرات کا وقوع میں آنا لازمی و ضروری تھا کہ جب میں اس وقت سگریٹ کے سلگانے کی خواہش کرتا ہوں، تو میرا جسم میری ضروریات کو (دیا سلائی رگڑنے کی حرکت عمل میں لا کر) پورا کرتا ہے۔

اب ہم کو یہ تحقیق کرنا ہے کہ مشاہدہ و اعتبار کے واقعات سے ان ہر دو مفروضات کی کسی قدر تائید ہوتی ہے؟ سب سے پہلے تو اس بین واقعہ پر غور کرو کہ شعوری زندگی براہ راست صرف غنائی دماغ کے بعض اعمال کے ساتھ

اس طرح وابستہ نظر آتی ہے کہ جب ان اعمال کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے (مثلاً بیہوشی کی دو سو گھنٹے سے) تو شعوری زندگی بھی ختم ہو جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے واقعات کی دونوں احتمالات سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ ان سے اس خیال کی بھی تائید ہوتی ہے کہ شعور محض چند عصبی اعمال کا متلازم ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس خیال کی یہ کہ عصبی اعمال شعوری کنٹرول کے تحت رہتے ہیں۔ مگر محض یہی اعمال ناگزیر شرائط ہیں، مگر خود ان اعمال سے ایسے نعوں کی فراہمی یا موثرت جس میں کسی سبب بوجہ جو شعوری ہے، اگرچہ کہ اس کے لیے لفظ نظام عصبی کے خطایا میں عمل تعمیر یا تعدیہ خارجی نہیں رہ سکتا، لیکن یہ کہا جاسکتا ہے کہ صرف موثرت خون ہی عصبی تھکے کا واحد سبب ہے۔ نیز یہاں پر انسانی شعور یا ختمی قسم کا اثر نہیں ملتا بلکہ بالکل دخل نہیں رہتا۔ یہ عصبیت راجعی نہیں کسی قسم کا اثر نہیں کرتی۔ یہی طرح سے ممکن ہے کہ کسم سے بالکل ملتا روح کا بھی وجود ہو جس کا اس کے ساتھ فعل ہوتا ہو، اگرچہ کہ روح جس شعور، زندگی کا حامل ہے، اس کا وجود صرف خاص خاص ان عصبی اعمال سے ساتھ باقی رہ سکتا ہو، جو غنائے داغ میں واقع ہوتے ہیں۔

وامنی، غنائیت کے متعلق جس واقعات کی تحقیق ہوتی ہے ان کی بنا پر بھی صورت حال میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوتا۔ کیونکہ ان سے صرف اتنا ہی نتیجہ نکلتا ہے کہ جب تک غنائے داغ کے بعض محدود درجے تک پہنچ نہ ہوں اس وقت تک کسی قسم کی حس یا حسی مثال کا تجربہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس سے یہ تو نہیں لازم آتا کہ حواس اور مثالوں کے وقوع میں کسی اور شرط کو دخل ہی نہیں ہے جس اور مثالوں کے بجائے خود اپنی نوعیت میں اس سے بالکل مختلف میں جو کچھ کہ غنائے داغ میں واقع ہوتا ہے، جس سے قدرہ کسی اور ایسے جز یا عامل کی موجودگی کی طرف ذہن جاتا ہے، جس سے ان کی اس خاص نوعیت کی توجیہ ہو سکے۔ طبیعیات کے نقطہ نظر سے طبیعی اسباب کے نتائج صرف طبیعی نوعیت ہی کے ہو سکتے ہیں۔ اس لیے جب مادی احوال و اعمال سے کوئی شے بالکل مختلف نوعیت کی پیدا ہو تو علی نقطہ نظر سے اس کی پیدائش کو ہم یا تو کلیتہً ایک سرسبستہ راز اور ناقابل توجیہ شے کہیں گے یا پھر کسی ایسے جز کو شریک عمل قرار دینگے جو خود مادی نہیں ہے۔

ابعد الطبیعیاتی نظریات و توجہات سے قطع نظر کر کے متوازنیت کا مفروضہ پہلی شق کو اختیار کرتا ہے۔ یہ شعور اور ان کی مختلف صورتوں کو بالکل پر اسرار اور ناقابل توجیہ جانتا ہے۔ دماغی مقامیت کے واقعات ایک معنی کر کے اس مشکل کو کم کرنے کے بجائے اور زیادہ کر دیتے ہیں۔ کیونکہ ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ غنائے دماغ میں ایسے اعمال جاری رہ سکتے ہیں جو باوجود ان اعمال سے مشابہ و مماثل ہونے کے جو بالذات شعور سے وابستہ ہیں، پھر بھی شعور سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ جیسا کہ حرکی رقبوں کی شہادت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے پہنچنے کے باوجود کوئی شعوری تجربہ نہیں ہوتا۔ حالانکہ دماغی مقامات کی تحقیق میں ان حرکی رقبوں ہی کے نشے سب سے زیادہ صحت و وضاحت کے ساتھ مرتب کئے جاسکے ہیں۔

ساتھ ہی یہ بھی ملحوظ رہے کہ غنائے بیشتر حصوں کے مخصوص مقامی اعمال کی مہنوز تحقیق نہیں ہوئی ہے۔ جو نتائج اب تک حاصل ہوئے ہیں گویا وہ بجائے خود نہایت ہی شاندار اور علمائے عضویات کی محنت و دقیقہ رسی پر دال ہیں، تاہم مقابلہ بہت ہی حقیر ہیں۔ یہ صرف ان چند رقبوں کی دریافت تک محدود ہیں جن کا حصہ و تماشال کی بعض خاص اعضاء سے تعلق ثابت ہوتا ہے لیکن ہماری ذہنی زندگی تمام تر صرف حواس اور تماشالوں ہی پر مشتمل نہیں ہے۔ اس میں توجہ، دلچسپی، غرض، استقلال، مقاصد طلبی کی مسلسل کوشش، فکر، استدلال اور ارادہ وغیرہ بھی تو شامل ہیں۔ یہ ابھی محض مہموم قیاس ہے کہ اعمال کی یہ مخصوص صورتیں خاص خاص غنائی حصوں کے مخصوص اعمال سے براہ راست وابستہ ہیں۔ حرکی اور حسی رقبوں کے علاوہ غنائے دیگر حصوں کے متعلق ہمارا سارا علم صرف اس قدر ہے کہ یہ عصبیات کے ان مجموعوں پر مشتمل ہیں جو حسی رقبوں کو باہم گرد ایک دوسرے سے اور حرکی رقبوں سے ملاتے ہیں۔

اگر نظریہ تعامل کو مان کر، ہم یہ سوال کریں کہ شعوری عمل کے لئے دماغی عمل ناگزیر شرط کیوں ہے، تو اس کا جواب دینا چندان دشوار نہیں۔ کیونکہ یہ بہر حال سلسلہ ہے کہ نفس اور بانی عالم کے مابین جسم ہی ایک واسطہ ہے، اور نفس جسم کے دیگر حصوں سے صرف اسی حد تک وابستہ ہے جس حد تک کہ یہ غنائے دماغ سے وابستہ ہیں لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ ذہنی افعال تمام تر نفس اور دیگر اشیاء کے تعامل ہی سے مشروط ہوں۔

اس لئے قدرۃ ذہنی عمل کو ہمیشہ دماغی عمل سے مشروط ہونا چاہئے۔

تجربہ واقعات پر اگر ایک عام غائر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ اس سے متوازیت کے مقابلہ میں تعامل کی تاہید نہیں ہوتی۔ لیکن دوسری طرف تعاملیت بظاہر زیادہ قرین فطرت اور آسان مفروضہ معلوم ہوتا ہے۔ باقی متوازیت پر اگر زیادہ تفصیلی نظر ڈالی جائے تو اس کا تصور اور بھی دشوار معلوم ہوتا ہے۔ نظریۂ متوازیت کا مدعا یہ ہے کہ نفسی حالات و حوادث کے ہر اختلاف و مماثلت کے ساتھ ان کے ہم زماں دماغی حالات و حوادث میں ان کے مقابل اختلاف و مماثلت پائی جاتی ہے۔ اب اگر اس کے یہ معنی لئے جائیں کہ نفسی واقعہ اور اس کے متلازم عضویاتی واقعہ میں کوئی ذاتی و نوعی مماثلت یا مشابہت ہے، تو متوازیت ایک لمحہ کے لئے بھی محض امکانی نظریہ کے طور پر بھی باقی نہیں رہ سکتی۔

نیز اگر اس کے یہ معنی لئے جائیں کہ نفسی پہلو کے اہم اختلافات کے ساتھ ساتھ نسبتاً ایسے ہی اہم عضویاتی اختلافات بھی پائے جاتے ہیں تو بھی یہ مفروضہ بالکل ٹوٹ جاتا ہے۔ ایک لونی حس اور دوسری لونی حس میں جو کیفی اختلاف ہوتا ہے، خالص عضویاتی نقطہ نظر سے (کیا باعتبار نوعیت اور کیا باعتبار اہمیت) دماغ کا کوئی طبعی کیمیادی عمل اس کے مماثل نہیں ہو سکتا۔ متوازیت صرف اس قدر دعویٰ کر سکتی ہے کہ عصبی خلا کے عمل تعمیر میں کوئی نہ کوئی اختلاف ہمیشہ باقاعدہ طور پر، نفسی اختلاف کے مقابل پایا جاتا ہے۔

جب ہم انفرادی شعور کی وحدت اور جاننے یا ارادہ کرنے والی ذات اور جانی یا ارادہ کی گئی شے کے تعلق کا نظام عصبی کے کسی ممکن تعلق کے ساتھ مقابلہ کرتے ہیں، تو اس تعلق کی سخت تجربی نوعیت اور بھی واضح ہو جاتی ہے۔ ایک ذی شعور ذات کی وحدت و یحیویت اور اپنے واحد و صمد ہونے کا اس کو جو وقوف ہوتا ہے، اس کے مقابل عضویاتی پہلو کیا ہو سکتا ہے؟ دماغ یا مادی عالم میں کسی ایسی شے کا تصور ممکن نہیں جو اس کے مماثل ہو۔ مادہ نامتناہی حد تک قابل تقسیم ہے، اس کا ہر وہ حصہ جس میں یہ منقسم ہو سکتا ہے، اسی طرح ایک ممتاز و مستقل مادی جوہر اور مادہ کا ایک علیحدہ جزو ہوتا ہے، جس طرح کہ کوئی دوسرا حصہ یا جزو۔ لیکن ایک ذی شعور

ذات کو مختلف ذی شعور ذاتوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ یہ صحیح ترین معنی میں منفرد اور ناقابل تقسیم ہوتی ہے جب میں انخوانی رنگ کی س کانیلے رنگ کی حس سے موازنہ کرتا اور ان کے فرق و مماثلت کو سمجھتا ہوں، تو ان حسوں کو ایک دوسری سے ممتاز و جدا پاتا ہوں، لیکن میرا سمجھنا ایک جداگانہ فعل ہے، جو ایک ایسی خاص قسم کی وحدت رکھتا ہے، جس کے مانند مادی عالم میں کوئی شے نہیں ہو سکتی۔ متوازنیت زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتی ہے کہ اس وحدت شعور کے ساتھ بعض عصبیاتی مجموعوں میں ہمیشہ ایک خاص قسم کی قنظم اور گہری وابستگی پائی جاتی ہے۔ لیکن یہ وابستگی یا تعلق اپنی نوعیت میں دیگر مادی تعلقات سے ویسا بنیادی اختلاف نہیں رکھتا جیسا کہ وحدت شعور تمام دیگر وحدتوں سے رکھتی ہے۔ یہ تعلق دراصل نظام عصبی کے ان دیگر تعلقاً سے کوئی بنیادی اختلاف نہیں رکھتا، جن کے ساتھ کسی قسم کا بھی شعور نہیں پایا جاتا کیونکہ اپنی انتہائی تحلیل کے بعد یہ تعلق تمام تر بس ایک عصبیہ سے دوسرے عصبیہ تک طبعی کی بنیادی عمل کے پھیلانے پر مشتمل ہوتا ہے۔

علیٰ ہذا یہ بھی بالکل واضح ہے کہ جاننے اور ارادہ کرنے والی ذات کو جانی اور ارادہ کی گئی اشیاء کے ساتھ جو تعلق ہوتا ہے، مادی عالم کا کوئی تعلق اس کے مماثل نہیں ہوتا۔ مثلاً میں چین کی خانہ جنگی یا آکرا کے معنی یا چاند کے دوسرے رخ یا مجلس بلدی کے انتخابات دیروزہ میں اپنی رائے دینے کا خیال کرتا ہوں، تو یہ وہ اشیاء ہیں جن کو اس وقت میں مراد لے رہا ہوں۔ لیکن جب میں اس طرح ذہنی طور پر آکرا کا خیال کر رہا ہوں کہ یہ ایک معنی رکھتا ہے، تو ظاہر ہے کہ میرے جسم یا میرے دماغ کے عصبیات اور آکرا کے جذر میں اس کے مماثل کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔ مادی اشیاء جگہ یا مکان میں ایک دوسرے کے قریب ہو سکتی ہیں، اُن میں بطور علت و معلول کے باہم فعل و انفعال ہو سکتا ہے، لیکن یہ مراد لینے یا نیت کرنے کے مماثل کوئی فعل انجام نہیں دے سکتیں۔ قائل متوازنیت کو صرف اتنا کہنے پر قناعت کرنی چاہئے، کہ جب میں الف کا خیال کرتا ہوں تو اس وقت جو عمل میرے دماغ میں ہوتا ہے، وہ کسی نہ کسی طرح اس عمل سے مختلف ہے جو ب کا خیال کرتے وقت میرے دماغ میں ہوتا ہے۔

لہذا اگر متوازنیت کا وجود ہے، تو اس کی نوعیت تمام تر تجربی ہوگی۔ اس میں کسی ایسے قابل فہم اصول کی تو بہت ہی کم گنجائش ہے جس سے ہم یہ معلوم کر سکیں کہ اُن عصبی اعمال کی کیا نوعیت ہونی چاہئے، جن کے کوئی نفسی عمل مطابق ہوتا ہے۔ بلاشبہ صرف یہ امر بجائے خود خیال متوازنیت کو باطل ٹھہرانے کے لئے کافی نہیں، لیکن اگر انصاف سے دیکھو تو چونکہ یہ محض ایک امکانی نظریہ ہے اس لئے اس قسم کی باتیں اس کو نقصان ضرور پہنچاتی ہیں۔ کیونکہ اس تعلق کی نوعیت ذہن کو قوی طور پر اس جانب لے جاتی ہے کہ نفسی اور دماغی واقعات کا متلازماتی فرقہ رت کا آخری قانون نہیں، بلکہ ایک تجربی اصول ہے، جو اپنی توجیہ کے لئے کسی اور جز کو مقتضی ہے۔ اور یہ جز وہی ہے جس کو بظاہر نظریہ تعالیٰ پورا کرتا ہے۔ کیونکہ یہ جسم سے جدا گانہ ایک ایسی شعوری ذات کو فرض کرتا ہے جو جسمانی واقعات کو برابر متاثر کرتی اور ان سے متاثر ہوتی رہتی ہے۔

درحقیقت متوازنیت کی ظاہری معقولیت زیادہ تر اس پر موقوف ہے کہ کم از کم ایک اعتبار سے تو ذہنی اور دماغی عمل میں کامل حقیقی مماثلت ہے جس کی بناء پر ہم ان کے تلازم کو ایک واضح اصول پر مبنی خیال کر سکتے ہیں۔ متوازنیت اس امر کو مانتی ہے کہ عصبی عادت اور ذہنی ایٹلاف (جسے ہم بالعموم ایٹلاف تصور کرتے ہیں) میں ایک حقیقی مماثلت اور منظم تطابق پایا جاتا ہے جس طرح دھوئیں کا دیکھنا یا اس کا تصور آگ کے تصور کو پیدا کر دیتا ہے (کیونکہ گذشتہ تجربہ میں دھوئیں اور آگ متصل رہے ہیں) اسی طرح یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اُن عصبیاتی مجموعوں کا دھماکا جو دھوئیں کے بالمقابل ہوتے ہیں اُن مجموعوں میں دھماکا پیدا کر دیتا ہے جو آگ کے تصور کے مقابل ہیں (کیونکہ دماغ کی گذشتہ تاریخ میں ایک عصبی بیان ان کے مابین اکثر گزر چکا ہے) پہلی نظر میں تو یہ خیال معقول معلوم ہوتا ہے لیکن جب ہم تفصیل کے ساتھ اس کو کام میں لاتے ہیں تو ایسی مشکلات کا سامنا ہوتا ہے جن کی بنا پر آگے بڑھنا محال ہو جاتا ہے۔ یہ مشکلات (۱) ذہنی ایٹلافات کی نوعیت و ماہیت اور (۲) حر کی عادات کی تشکیل کی بحث میں سامنے آتی ہیں پہلے امر کے متعلق تو یہ ہے کہ اگر تمام ذہنی ایٹلافات کو براہ راست

حسوں یا تمناؤں کے ایٹلاف میں تجویز کیا جاسکتا (جیسا کہ دعوئیں، اور آگ کی صورت میں ہے) تو متوازنیت کے لئے یہ مسئلہ نسبتاً آسان ہوتا۔ دعوئیں کا دیکھنا آگ کے دیکھنے کیساتھ اکثر مجتمع و متصل رہا ہے، یعنی یا تو دونوں ایک ساتھ نظر آئے ہیں یا ایک کے بعد فوراً دوسرا سامنے آیا ہے۔ لہذا اہم کہہ سکتے ہیں کہ عصبیات کے یہ دو متوازنی مجموعے چونکہ اکثر ایک ساتھ متہیج ہوئے ہیں، اس لئے ان کی بغل گیریوں کی مزاحمت یا روک اس قدر کم ہو گئی ہے کہ ایک کا عصبی پہنچ فوراً بسرعت دوسری میں پھیل جاتا ہے۔ لیکن ہمارے ایٹلافات کا بہت بڑا حصہ اس خصوصیت سے محروم ہے۔ ان کا حصول صرف ایک ہی عام اصول کے تابع ہے، اور وہ یہ ہے کہ ایٹلافات کی وجہ سے حسب ضرورت ہم اشیا کے ایسے تعلقات ذہن کے سامنے لاسکتے یا قائم کر سکتے ہیں جو ہماری دلچسپی اور توجہ کا باعث ہوتے ہیں۔ اس لئے اصلی اہمیت معنوی تعلقات کو حاصل ہے، نہ کہ حسوں اور حسی تمثیلات کے محض اجتماع و اتصال کو۔ یہ تعلقات منطقی، ریاضیاتی، جہالیاتی، اخلاقیاتی وغیرہ طرح کے ہو سکتے ہیں۔ یہ مجرد یا مادی ہو سکتے ہیں۔ ان تمام صورتوں میں ایٹلاف کا کام یہ ہے کہ ہم گذشتہ ذہنی عمل کے نتیجہ کو محفوظ رکھ لیں، تاکہ ان تعلقات کے مطالعہ میں جو ذہنی مشقت ہم ایک بار اٹھا چکے ہیں اس کے اعادہ کی ضرورت لاحق نہ ہو۔ جب ہمارا ذہن اس سے ب کی طرف بر بنائے ایٹلاف منتقل ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس سے پہلے ہم ا پر اس حیثیت سے توجہ کر چکے ہیں کہ یہ ب سے ایک خاص قسم کا تعلق رکھتا ہے۔ اور ب کی طرف انتقال ذہن اسی لئے ہوتا ہے کہ وہ اس تعلق کا ایک جزو ہے۔

اب متوازنیت کے لئے اصل مسئلہ یہ ہے کہ ان لا تعداد مخصوص تعلقات کے عصبی مقارنات بتلائے جائیں جن پر ایٹلاف موقوف ہوتا ہے۔ مثلاً میں لاطینی قواعد کی کسی کتاب میں یہ ایک جملہ دیکھتا ہوں، جس پر نگاہ پڑتے ہی مجھ کو وہ

سانہ انگریزی و لاطینی دونوں اقتباسات حسب ذیل ہیں: —

"Tum pins Aeneas Umeris abscondere vestem"

اعلان یا دیا جاتا ہے جو سینٹ جانس کالج کیمبرج میں میری نظر سے گزرا تھا۔ اب اگرچہ یہ سچ ہے کہ اعلاں مذکور کے متعلق میں یہ جانتا تھا کہ انگریزی زبان کا مدرس وزن رکھتا ہے۔ لیکن مجھ کو ٹھیک اسی وقت یہ کیوں یاد آیا ہے؟ اس لئے کہ دونوں عرضی ساخت میں ایک دوسرے کے بالکل اس طرح مطابق ہیں جس طرح کہ مدرس تاکید مدرس مقدار کے مطابق ہو سکتا ہے۔ مگر ان دونوں کا یہ مابینی تعلق نہایت ہی تحریدی نوعیت کا ہے، یعنی صرف عرضی صورت یا وزن کے لحاظ سے یہ ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ لہذا سوال یہ ہے کہ عصبی تعدد میں اس کے متوازی وہ کیا شے ہو سکتی ہے، جو عصبیات کے ایک مجموعہ کے رجحان کو دوسرے کے رجحان سے وابستہ کرتی ہے، کہ ان میں سے ہر ایک کا نفسی مقارن خاص خاص صوں یا حسی متالات کے مجموعوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

یا ایک اور مثال کے طور پر ان مصرعوں کو لو۔ کہ
 ”تھکی ہوئی روح کیلئے موسیقی اس سے زیادہ خوشگوار ہے
 ہوتی ہے، جتنا کہ تھکی ہوئی آنکھوں کیلئے پلگوں کا بند کرنا“

یہاں عصبی تعدد میں وہ کونسی شے اس ایتلانی وابستگی کے متوازی پائی جاسکتی ہے، جو اس لطیف تمثیل میں مضمر ہے، کہ ایک خاص قسم کی موسیقی خستہ روح سے وہی تعلق رکھتی ہے، جو پلگوں کا بند ہونا خستہ آنکھوں سے رکھتا ہے؟

یہ سچ ہے کہ دماغ میں جو کچھ ہوتا ہے اس کے متعلق ہم اتنے جاہل ہیں کہ اس کو ناممکن بہر حال نہیں کہہ سکتے، کہ مذکورہ بالا تصوری ایتلافات کے متوازی کچھ عصبیاتی تعلقات نہیں پائے جاسکتے ہیں۔ لیکن جہالت کا یہ غدر حامیاں متوازیتہ کی بس آخری دلیل ہے۔ وہ بالکل بے بس ہیں۔ بہر نوع محض عصبیاتی تعدد کا قانون بذات خود واقعات کی توجیہ کے لئے بالکل ناکافی ہے۔ اس لئے اب ہم کو عصبیاتی تعدد کے خود اس قانون کی جانچ کرنا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا دیگر مفروضات اور خصوصاً شعوری عمل کی مستقل بالذات شرکت کے بغیر اس قانون سے زیر بحث

Smoking is not allowed in the courts and grounds of the college

صومہ گزشتہ۔

لنڈن میں یونیس ایٹس سال کوئسٹریکٹ لے ای کتاب محمد حسن میں شامل کیا ہے۔

واقعات کی توجیہ ہو سکتی ہے یا نہیں۔

قانون بالا کا مدعا یہ ہے کہ کسی سلسلہ عصبیات سے جب کوئی عصبی تہیج گزرتا ہے تو اس کے اندر ہمیشہ کے لئے کم و بیش ایک ایسا مستقل تغیر پیدا ہو جاتا ہے جو آئندہ اس تہیج کے گزرنے کے لئے اس کی مزاحمت کو ایک حد تک کم کر دیتا ہے۔ اب اگر اس قانون کو عصبیاتی تعودات کی کامل توجیہ قرار دیا جائے تو دور لازم آتا ہے۔ کیونکہ یہ قانون اس فرض پر مبنی ہے کہ عصبی تہیجات کے لئے پہلے ہی سے خاص خاص راستے بندھے ہوتے ہیں۔ جب ایک بار یہ فرض کر لیا گیا کہ عصبیاتی عمل اسے بے تک ایک خاص بندھا ہوا راستہ اختیار کرتا ہے، تو عصبیاتی تعود کے قانون کی رو سے اسی قسم کے حالات میں جب نئے عصبی تہیجات اس سے شروع ہونگے، تو یہ بھی وہی راستہ اختیار کرنے پر مائل ہونگے۔ اور جب قدر کثرت سے یہ اس راستہ سے گزر چکے ہونگے اسی قدر پھر اسی راستہ سے گزرنے کا میلان ان میں سے زیادہ شدید ہوگا۔ لیکن قانون تعود سے اصلی وابستگی تعین راہ کی تو کوئی توجیہ نہیں ہوئی۔ اس توجیہ کے لئے ہم کو کسی اور اصول کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ لہذا سوال یہ ہے کہ کیا عصبی نظام کی عصبیاتی نوعیت بذات خود کسی ایسے اصول کو فراہم کر سکتی ہے؟ اس نقطہ نظر سے صرف یہی ایک خیال پیش کیا گیا ہے کہ جب عصبیات کے دو مجموعے ایک ساتھ یا نیچے بعد دیگرے تہیج ہوتے ہیں تو ایسی صورت میں ایک مجموعہ سے دوسرے میں جانے کے لئے عصبی تہیج کو کم مزاحمت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ لیکن اول تو یہی حاف طور سے نہیں کھلتا کہ ایسا کیوں ہونا چاہئے۔ ثانیاً یہ نظریہ عصبیاتی تعودات کے تمام حقیقی واقعات پر حادی نہیں۔

اس کی بہترین دواغ ترین مثالیں ایسے افعال کے لئے کسیبہ استعداد سے ملتی ہیں جیسے کہ کھانا، پینا وغیرہ میں، تاہم یہ ہے کہ یہ افعال ان حرکات کی محض انعکاسی تکرار سے نہیں، بلکہ اصل میں یہ تکرار ہی میں ہم سے اتفاقاً سرزد ہو گئی تھیں۔ بلکہ شروع سے اس کے حواس ان تکرار کی غایت کو مدخل ہوتا ہے جس کی بدولت غیر معزز حرکات خارج اور معزز حرکات جاگزیں ہوتی جاتی

جاتی ہیں۔ ہر قدم پر ان کے کرنے والے کی دلچسپی یا غرض و غایت کا ایک جز متصرف رہتا ہے جو ناپسندیدہ حرکات کو خارج کر دیتا اور پسندیدہ کو قائم رکھتا اور دہراتا ہے۔ پہلے پہلے جب چلنا سیکھتا ہے، تو اس کی کامیابی اس کی کوشش کے مقابلہ میں بہت کم ہوتی ہے۔ پوری کامیابی کے لئے صرف چند عضلی انقباضات کا صحیح ترکیب و ترتیب اور تناسب کے ساتھ وقوع کافی ہے، جو اپنی غایت کو انتہائی سرعت و قطعیت و سہولت کے ساتھ حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن شروع شروع میں بعض غیر ضروری عضلات مڑھاتے ہیں، جن سے فعل پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح بعض ایسے ہوتے ہیں جو صحیح ترکیب، اور صحیح تناسب کے ساتھ صحیح وقت پر نہیں مڑتے جس کی وجہ سے فعل گڑبڑ ہو جاتا ہے۔ اب ظاہر ہے کہ اگر یہ ناکام حرکات بھی کایا اور موزوں حرکات کی طرح باقی رہتیں اور ان کا بھی اضافہ ہوتا رہتا تو بچہ کونجی بھی چلنا نہ آسکتا۔ بلکہ عمر بھر وہ اسی طرح تھوکر بن کھاتا اور گرتا رہتا جس طرح کہ شروع میں ہوا تھا۔ یہی بعد کو تیرنے وغیرہ کے سیکھنے پر بھی صادق آتا ہے۔ اب جو اصول اپنے آپ کو صرف اس دعویٰ تک محدود رکھتا ہو، کہ عصبی اعمال کے اتصالات محض اس بنا پر دوبارہ ہونے کا میلان رکھتے ہیں کہ ایک بار واقع ہو چکے ہیں اس سے کبھی کامیاب طریقوں کے اس انتخاب اور ناکام طریقوں کے حذف کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

لہذا جس ذات سے ان افعال و حرکات کا ظہور ہوتا ہے، اس کی غرض کے متصرفانہ اثر اور حیات شاعروہ کی غایات کی طرف رہنمائی کو بھی ایک اہم مال یا جز تسلیم کرنا چاہئے۔ متوازیات کے لئے سوال یہ ہے کہ آیا اس غایت پر مبنی تصرف کے لئے کوئی عضو یا قیاسی مقارن مل سکتا ہے۔ نفسی جز تو علامیہ زندگی کے ہر لمحہ میں ہمارے سامنے رہتا ہے، یہ ایک ایسی شے ہے، جس کا وجود بذات خود معلوم ہے۔ باقی رہا اگر یہ کوئی اپنا عصبی مقارن یا متلازم رکھتا ہے، کچھ یا نہ کچھ۔ ایک سچے قائل متوازیات کو ماننا چاہئے، تو اس کا وجود یقیناً بذات خود معلوم نہیں ہے۔ بلکہ متوازیات کے عام مفروضہ کی بنیاد پر اس کی موجودگی کا محض قیاس کیا جاتا ہے۔ کیا اس قیاس کو امکان غالب کا درجہ دیا جاسکتا ہے؟

عضویاتی معلومات کی موجودہ حالت میں کوئی ایسا قطعی و واضح مفروضہ نہیں ملتا جو معقول طور پر تمام واقعات کو محتوی ہوئے کا دعویٰ کر سکے۔ یہاں بھی متوازنیت کو ہمارے اسی جہل عظیم کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے کہ دماغ میں جو کچھ ہوتا ہے اس سے علم لا علم ہیں۔ لیکن یہ عذر جہالت کوئی قطعی دلیل تو نہیں بن سکتا ہے۔ اگر تم واقعات کو علیٰ مالہ ملحوظ رکھیں، تو فطری مفروضہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ غرض و غایت کا متفرقانہ و انتخابی اثر ایک ایسا ممتاز جز یا عامل ہے جو عصبی تصورات کے قائم کرنے میں مستقل بالذات حیثیت سے عضویاتی شرائط کے ساتھ شریک عمل ہے۔

یہ خیال ایک لحاظ سے اور بھی قوی ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ غرض یا دلچسپی اور توجہ صرف عصبیاتی عادتوں کے قائم ہونے وقت موجود ہوتی ہے، پائی جس قدر عصبی راستے متعین، منضبط اور آسان راستوں کے سے ہوتے جاتے ہیں، جن پر کہ اضطرابی عمل مبنی ہوتا ہے، اسی قدر دلچسپی و توجہ معدوم ہوتی جاتی ہے، جو ایک نہایت ہی معنی خیز واقعہ ہے۔ ”سب جانتے ہیں کہ جب انسان ابتداً کوئی عادت یا ایٹلاف قائم کرتا ہے، تو اس کو توجہ کے ساتھ کوشش کرنا پڑتی ہے کوشش اور مختلف مدارج عمل کا واضح طور پر شعور ضروری ہوتا ہے۔ لیکن بار بار کرنے سے یہ عمل خود بخود زیادہ صفائی و سہولت سے ہونے لگتا ہے اور غایات و مدارج یا رہنمائی کرنے والے ارتسامات کا شعور کم واضح ہوتا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ بالآخر جب کافی مشق ہو جاتی ہے تو کسی قسم کی کوشش و توجہ کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی ہے، نہ ہم کو اس توجہ و کوشش یا اس کے مدارج کا شعور ہوتا ہے، یا اگر ہوتا بھی ہے تو بہت ہی مبہوم اور دھندلا، غرض دلچسپی و توجہ صرف اسی صورت میں پائی جاتی ہے۔ ”جبکہ عصبی غلایا کے غیر یا مال جنگل میں نیا راستہ بنا کر پڑتا ہے۔“

اس کی سب سے واضح توجیہ یہی ہو سکتی ہے، کہ دلچسپی اور توجہ وہیں موجود ہوتی ہے جہاں غایت پر مبنی رہنمائی کے مخصوص کام کے لئے اس کی ضرورت

۱۔ مینڈلگ کی کتاب ”نفس و جسم“ ص ۶۷

۲۔ مینڈلگ کی کتاب ”نفس و جسم“ ص ۶۷

ہوتی ہے۔ اور یہاں عصبی اعمال کی شعوری توجہ و ملحوظی کے گزشتہ تعادل کی بنا پر اس قدر تربیت و تمرین ہو جاتی ہے کہ وہ بطور خود متعین و مفید راستہ اختیار کر سکیں تو بس ان کو خود اپنے اوپر چھوڑ دیا جاتا ہے۔ کوئی ششیں، مثلاً کھڑی یاد دہانی، انجن جب ایک بار شعوری غایت کے مطابق بنا کر چلا دی جاتی ہے تو پھر اسی شعوری غرض کی تکمیل کے لئے یہ خود بخود اپنا کام کرتی رہتی ہے۔ یہی حال دماغی اعمال کا ہے کہ جب وہ ایک بار تصرف روح کے ماتحت منتظم و مرتب ہو جاتے ہیں تو بعد کو تعادل شعور کے بغیر خود بخود جاری رہ سکتے ہیں۔

تو کیا پھر متوازنیت کو ایک زبردستی کا بے بنیاد نظریہ قرار دیکر بالکل ہی رد کر دینا چاہیے؟ لیکن ایسا کرنا اس لحاظ سے سخت عجبت پسندی ہو گی کہ گزشتہ پچاس سال سے علماء اعصاب و نفسیات کا یہی راسخ عقیدہ رہا ہے اور اب بھی تمام نظریات سے زیادہ اسی کو مانا جاتا ہے۔ باقی جن اسباب نے اس خیال کو علماء کے طبقہ میں اس درجہ مقبول و رائج بنا دیا ہے، وہ کچھ تو یہ ہیں اور کچھ ابعد الطبیعیاتی نوعیت کے ہیں۔

علمی سمعی پہلو سے اس کی اصلی محرک طبی واقعات کی سعی توجیہ میں تسلسل قائم رکھنے کی خواہش ہے، جو دماغ کے عصبی اعمال کو کسی نفسی جز کے ساتھ مشروط تسلیم کرے سے ٹوٹ بائیکا۔ یہ عام خیال، جس کو بصورت دیگر محض ایک جاگزین تعصب کہہ کر مسترد کر دیا جاسکتا تھا، استمرار قوت کے اصول کی بنا پر ایک خاص دلیل کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اس اصول کی زد سے انرجی یا قوت نہ تو پیدا ہو سکتی اور نہ فنا، بلکہ اس کی محض تقسیم ہوتی رہتی ہے۔ اب اگر مادی واقعات کی پیدائش میں کوئی غیر مادی حشر یا عمل ہو، تو اس شریکت سے وہ جس مادی نظام پر عمل کرے گا اس کی قوت مقدار کو یا تو بڑھائے گا یا کم کر دے گا، اور اس طرح استمرار قوت کا قانون ٹوٹ جاتا ہے۔

تجربہ دی طور پر تو اس دلیل کے لئے یہ جواب کافی معلوم ہوتا ہے کہ قانون استمرار قوت کا تعلق تمام تر مادی نظامات میں تقسیم قوت سے ہے۔ کیونکہ اس کا دعویٰ صرف یہ ہے کہ مادی اسباب قوت کو پیدا یا فنا نہیں کر سکتے۔ باقی

اس امر کے متعلق تو اس سے کوئی فہملہ نہیں ہوتا کہ اگر غیر مادی جز عمل کرے تو کیا ہوگا لیکن اسی خیال کی بیخ کنی بظاہر اُن خاص نتائج سے ہو جاتی ہے جو جسم انسانی کی قوت کی تبدیلیوں کے بارہ میں اختیاری تحقیقات سے حاصل ہوئے ہیں۔ بیخ تحقیق نے اس امر کو ثابت کر دیا ہے کہ انسانی جسم کی جو قوت کام، حرارت، یکمادی تخلیقات وغیرہ کی شکل میں صرف ہوتی ہے، اس کی مقدار اس خوراک اور آکسیجن کی قوت کے تقریباً بالکل برابر ہوتی ہے جس کو جسم جذب کرتا یعنی باہر سے حاصل کرتا ہے۔ لہذا اس کا لازمی نتیجہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر نفس جسم پر عمل کرتا ہے تو یہ مادی قوت کو گھٹایا بڑھا کر ایسا نہیں کر سکتا۔

کیا پھر یہ ماننا پڑے گا کہ جسم اور نفس میں کوئی تعامل ہو ہی نہیں سکتا؟ لیکن یہ کوئی ناگزیر نتیجہ نہیں ہے۔ کیونکہ تعامل کے ایسے طریقے ممکن تصور ہیں جن سے اصول استمرار قوت کا کوئی استثناء لازم نہیں آتا۔ ہو سکتا ہے کہ مادی قوت نفسی میں اور نفسی قوت مادی میں بدلتی رہتی ہو۔ یا یہ کہ نفس کا کام محض رہنمائی ہو، یعنی قوت کو گھٹائے یا بڑھائے بغیر یہ صرف اس کی تقسیم کی راہبری و تعین کرتا رہتا ہو۔ اس امکان کی لارڈ کیلون جیسے اکابر ائمہ طبیعیات نے تائید کی ہے۔ اور اس میں شبہ نہیں کہ یہ ایک استوار و قابل قبول نظریہ معلوم ہوتا ہے۔

نیز میرے نزدیک زندہ اجسام میں قانون استمرار کی جو اختیاری تصدیق ہوتی ہے وہ بھی اسی خیال کی مؤید ہے کہ دیگر صورتوں کی طرح اس مخصوص صورت میں بھی مادی اعمال کی محض مادی شرائط ہی سے توجیہ ہونی چاہئے۔ اور اس نظریہ کو صرف اسی صورت میں ترک کرنا چاہئے جبکہ قطعی واقعات سے اس کی تکذیب ہو جائے۔

باقی متوازنیت کی تائید میں مابعد الطبیعیاتی دلیل جو پیش کی جاتی ہے وہ مادی اور ذہنی واقعات کے کلی اختلاف پر مبنی ہے۔ اور ب میں تعامل کے معنی یہ ہیں کہ ایک میں اس لئے تغیر ہوتا ہے کہ دوسرے میں ہوتا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اگر تغیر ب کے تغیر کا موجب کیوں ہوتا ہے؟ اگر ا اور ب

میں کوئی اور تعلق نہیں ہے، تو اس تفسیر کی کافی وجہ نظر نہیں آتی۔ خود اس واقعہ کی نوعیت اور تعلیلی تعلق کے بارے میں ہم کو جو علم ہے اس کی بناء پر تو یہی کہا جاسکتا ہے کہ امکان تعالٰی کی توجہ کے لئے یہ ضروری ہے کہ اور ب کے مابین کوئی خاص تعلق ہو۔ مثلاً تمام مادی چیزوں میں امتداد کو وضع اور حرکت فی المكان کا تعلق مشترک ہے اور ان کے تعلیلی علانق تمام تر ان کے مکانی علانق ہی سے مشروط و ماخوذ ہوتے ہیں۔ لیکن نفسی واقعات اپنی نوعیت میں کچھ اس قدر مختلف ہیں کہ ان کے متعلق کسی طرح بھی یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ کسی نظام یا وحدت کی تحت میں طبعی واقعات کے ایسا ساتھ اتحاد و یکسانی رکھتے ہیں، جیسے کہ مادی اشیاء مکانی نظام کے تحت میں رکھتی ہیں۔ جب ہم تفصیلات کی طرف توجہ کرتے ہیں تو اس مشکل کی نوعیت واضح ہو جاتی ہے۔ یہ کہتا محض نو معلوم ہوتا ہے کہ ریل گاڑیاں جذبہ مودت و دوستی کی بناء پر آپس میں ملی یا جڑی ہوئی ہوتی ہیں۔ لیکن جب ہم دماغ کی مخصوص صورت کی طرف لوٹتے ہیں تو کیا یہ نوعیت کچھ کم ہو جاتی ہے؟ فرض کرو کہ خاکستری مادہ کے کسرات اس طرح پر مرکب ہیں کہ اگر اتفاقاً کوئی دباؤ وغیرہ پڑ جائے تو نسبتاً بسیط مرکبات میں منتشر ہو جائیں۔ کھانے کا تصور اس انتشار کو کیونکر روکے گا۔ ظاہر ہے کہ یہ صرف اس قوت کے اضافہ ہی سے ایسا کر سکتا ہے، جو کہ کسرات کو باہم پیوستہ کئے ہوئے ہے۔ اچھا! ذرا سرخ لکڑی کے تصور کی نسبت تو خیال کرو کہ وہ کسرات کو باہم پیوستہ کئے ہوئے ہے۔ یہ بالکل نامکن معلوم ہوتا ہے۔ یہ اشکال نہایت ہی حقیقی و واقعی معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس سے ایک ایسا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے جس کا حل صرف کسی ایسے میناکانہ بالعد الطبیعیاتی نظریہ ہی سے ممکن ہے جو مادہ اور نفس کی انتہائی باہمیت اور کائنات میں ان کے باہمی تعلق کی نوعیت کا فیصلہ کر سکے۔ باقی ہماری موجودہ غرض کے لئے تو یہ کہہ دینا کافی ہے کہ منطقی طور پر متوازنیت و تقابلیت دونوں کا ایک ہی مرتبہ ہے۔ اور دونوں کو یکساں مشکل کا سامنا ہے۔ بلکہ متوازنیت کی صورت میں یہ مشکل اور بھی زیادہ معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ ذہنی اور جسمانی تغیرات کے بالکل متوازی اور ساتھ ساتھ چلنے کے معنی تو یہ ہیں کہ ان کے مابین تعالٰی سے بھی زیادہ کوئی گہرا تعلق ہے۔ اور اسی لئے

متوازنیت کو تو اس شے سے مطابق کرنا زیادہ کٹھن ہو جاتا ہے جس کو ”مادہ و نفس کے مابین بے تھماہ طبع“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مزید برآں کوئی ایسا تشفی بخش مابعد الطبیعیاتی نظریہ نہیں نظر آتا جو تعالیمیت کو اتنا ہی قابل فہم نہ بناتا ہو جتنا کہ متوازنیت کو بناتا ہے۔

اس طویل بحث کا ماحصل یہ ہے کہ دماغ میں جو کچھ واقع ہوتا ہے چونکہ ہم اس سے قطعاً لاعلم ہیں اس لئے کسی ایک نظریہ کے موافق قطعی فیصلہ کرنا بیباکی ہوگی۔ اصل یہ ہے کہ بعض اہم واقعات کی تعالیمیت سے بوجہ احسن توجیہ ہوسکتی ہے اور بعض کی متوازنیت سے۔

۶۔ دونوں نظریات ایک آخری سوال اور باقی رہ جاتا ہے جس پر غور کرنا ہے وہ کا اثر نفسیاتی عمل پر یہ کہ بحیثیت متعلم نفسیات نظریات تعامل و متوازنیت کے فرق کا ہم پر کیا اثر پڑتا ہے ۹ اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی کے مان لینے سے بھی کوئی اہم فرق پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ نفسیات میں نفس و ضم کے تعلق کا نظریہ نفسیاتی تحقیق کے مواد پر مبنی ہونا چاہئے نہ کہ کسی اور شے پر۔ نفسیات کو خود اپنے مستقل طریق عمل کے مطابق وہ واقعات و ناگزیر سلسلات فراہم کرنے چاہئیں جن کے تلج ہونا اس قسم کے نظریہ کے لئے ضروری ہو۔

اس نقطہ نظر سے صرف ایک ہی بات ایسی ہے جس کا نفس و جسم کے تعلق کے ہر نظریہ کو پورا کرنا ضروری ہے اور جس کے بغیر کوئی نظریہ نفسیاتی نقطہ خیال کے ہم آہنگ نہیں ہوسکتا۔ ہر نظریہ کو اتنا تسلیم کرنا ہوگا کہ غایات کے لئے شعوری کوشش (مع ریذات و دیکھپی کے جس کو یہ مستلزم ہوتی ہے) ان غایات کو حاصل کرنے کا ایک حقیقی اور ناگزیر جز ہے۔ اس کو پوری طرح تسلیم کرنا نہ صرف نفسیات کے لئے ضروری ہے بلکہ تاریخ و سوانح عمری، اجتماعی تعلقات اور اس عام علم کے لئے بھی (جس کے بغیر ہم اپنی روزمرہ کی زندگی تک نہیں بسر کر سکتے اور نہ اپنے افعال کو اس دنیا کے مطابق بنا سکتے جس کا ہم خود ایک جز ہیں) یہ ایک ضروری اور لازمی مسلک ہے۔

اگر ہم اُس زمانہ پر نظر کریں جو انسان کے ابتدائے ظہور سے اس وقت تک

سیارہ ارض پر گزر چکا ہے تو ہم کو معلوم ہو گا کہ اتنے عرصہ میں انسانی کوشش نے روئے زمین کی مٹی بدل دی ہے۔ مثلاً اگر ہم لندن جیسے شہر میں گشت لگائیں تو اپنے ہر طرف ہم کو ایسی چیزیں نظر آئیں گی جو انسان (محض اس کے ہاتھوں نہیں بلکہ اس کے ذہن کا) کارنامہ ہیں۔ ریل، تار، ٹیلیفون، سڑکیں، مکان، دوکانیں، سیرگاہیں، باغات وغیرہ جن کی فہرست غیر محدود و غیر متناہی ہے، یہ سب انسانی فکر و ارادہ ہی کے مظاہر ہیں جس زمانہ میں انسان اپنی زندگی غاروں اور درختوں میں بسر کرتا تھا، یہ چیزیں موجود نہ تھیں۔ بلکہ یہ ایک طویل عمل ترقی کا نتیجہ ہیں جس کو صرف شعوری کوشش یا غایت کی تدریجی تحقیق ہی سے ہم تعبیر کر سکتے ہیں۔

غلادہ برس انسانی ترقی کا ایک اور اس سے بھی زیادہ اہم پہلو ہے، وہ یہ کہ شعوری کوشش نے ایسی تحقیق میں خود اپنی شکل بھی بدل دی ہے۔ اس نے خود اپنی تشنی کیلئے نہ صرف طرح طرح کے اور پیچیدہ وسائل ایجاد کر لئے ہیں، بلکہ اس کے ساتھ خود بھی طرح طرح سے متغیر و پیچیدہ ہوتی گئی ہے۔ مثلاً غار میں زندگی بسر کرنے والے انسان کے لئے چھانپنے کی کل ایک بیکار سی شے ہوتی، نہ صرف اس لئے کہ وہ اس کا چلانا نہ جانتا، بلکہ اس لئے بھی کہ وہ ان ضروریات ہی کو محسوس نہ کرتا جن کے پورا کرنے کیلئے یہ کل ایجاد کی گئی ہے۔ لیکن جوں جوں شعوری کوشش اپنے مدارج تشفی میں ترقی کرتی گئی، اسی طرح خود بھی بڑھتی اور پھیلتی گئی، ایک احتیاج کے پورا کرنے میں دوسری احتیاج و غرض پیدا ہوتی گئی۔ واضح رہے کہ اس ساری ترقی میں نہ صرف یہ مضمحل ہے کہ شعوری ہستیاں و اوقات کے تعین و تخلیق کی حقیقی فاعل ہیں، بلکہ یہ ہستیاں اپنی اس فاعلیت کو سمجھ کر عمل کرتی ہیں۔ ورنہ اگر یہ محض اپنے کو منفعل جانتیں اور تمام تر خارجی قوتوں کا اپنے کو کھلونا سمجھتیں، تو اپنی ضروریات کے پورا کرنے میں ان سے ایک قدم بھی آگے نہ بڑھا جاتا۔

ظاہر ہے کہ تعلق جسم و نفس کا جو نظریہ شعوری ہستیاں کے لئے خود ان کی ترقی اور خارجی دنیا کو ان کی ضروریات کے مطابق ڈھالنے کے منافی ہو، وہ دراصل آپ اپنی تردید ہے۔ تعلیمیت اس امتحان پر پوری اترتی ہے، کیونکہ اس کا قائل علانیہ بلا کسی ابہام لے اس امر کا مدعی ہے کہ ذہن و دماغ کو اپنے مطلب کے مطابق ڈھالنا

اور اپنی اغراض کے پورا کرنے میں بطور آلہ کے استعمال کرتا ہے۔ لیکن متوازنیت کیا کہتی ہے؟ کیا اس کا قائل شعوری فاعلیت کو محض ایک التباس کی حد تک نہیں پہنچا دیتا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام باتوں کا انحصار متوازنیت کے اصولی دعویٰ کی تعبیر پر ہے۔ ورنہ کسی خاص تعبیر سے قطع نظر کر کے بجائے خود اس کا دعویٰ محض اس قدر ہے کہ شعوری اعمال خاص خاص جمعی اعمال کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور دونوں میں کوئی تعامل نہیں ہوتا۔ اب اگر اس پر یہ اضافہ کر دیا جائے کہ شعوری اعمال محض غیر ضروری اور فضول شے ہیں جن کو بلا کسی قسم کا فرق پیدا کئے ہوئے ہم حذف کر دے سکتے ہیں تو اس صورت میں شعوری فاعلیت کا بالکل خاتمہ ہو جاتا ہے اور متوازنیت کی یہ تعبیر ایسا دعویٰ ہے جس کی کسی طرح تائید نہیں کی جاسکتی۔

اس قسم کے دعویٰ بڑے بڑے لوگوں نے مادیت، خود حرکتیت یا اتفاقیات وغیرہ کے ناموں سے کئے ہیں۔ ان میں اتفاقیات غالباً ایسا لفظ ہے جو اس دعویٰ کی نوعیت کو بوجہ احسن ظاہر کرتا ہے۔ اس کی رو سے شعور ایک ایسا فضول جز یا واقعہ خیال کیا جاتا ہے جو مادی اعمال کی ایک خاص حالت میں ناقابل توجیہ طور پر پیدا ہو جاتا ہے جس کو مادی قوانین علیت کے مطابق مادی شرائط کا معلول نہیں کہا جاسکتا ہے۔ اور جب یہ واقعہ پیدا ہو جاتا ہے تو کائنات کے کاروبار میں کوئی دخل نہیں رکھتا بلکہ اس کا اثر اس کاروبار پر اس سے زیادہ نہیں ہوتا جتنا کہ مثلاً ریل کی سیٹی کا اس کی حرکت پر ہوتا ہے۔

لیکن یہ خیال کہ شعور ایک غیر ضروری اور بیکار پیداوار ہے متوازنیت کا لازمی جز نہیں ہے۔ قائل متوازنیت کہہ سکتا ہے بلکہ اس کو بجا طور پر کہنا چاہئے کہ میں فاعلیت شعور کا منکر نہیں بلکہ انادعی ہوں۔ میرا مدعا تو صرف اس قدر ہے کہ جہاں کہیں شعور ہوتا ہے وہاں ساتھ ہی ساتھ دماغی واقعات کا بھی ایک متوازی سلسلہ پایا جاتا ہے اور جب تک یہ سلسلہ نہ ہو اس وقت تک شعوری فاعلیت اپنے حصول مقصد میں کامیاب نہیں ہو سکتی۔ انسانی فعل ان دونوں اجزا کو غیر منفصل طور پر پرستار ہوتا ہے۔

البتہ اس سے یہ سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ دو شریک کار جو اس طرح

غیر منفصل طور پر ایک دوسرے سے وابستہ ہیں ان کے بجائے خود علیحدہ علیحدہ وظائف پر لیا جاتا ہے۔ یعنی ایک طرف شعوری کوشش اور دوسری طرف عصبی عمل کا مخصوص و ممتاز وظیفہ کیا ہے، کیونکہ ان میں سے کوئی شریک کار بھی رہتا ہے تو نہیں ہو سکتا۔ بظاہر متوازنیت کے سنے ایسی صورت میں صرف ایک راستہ نظر آتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس کو انسانی فعلیت کے نتائج و حاصلات کے دو ممتاز پہلو تسلیم کرنے چاہئیں یعنی ایک طرف تو ان نتائج کو اجسام کی وضع و حرکت کے تغیرات اور اثراتی مادی کی تقسیم خیال کیا جاسکتا ہے اور اس پہلو سے متوازنیت کے مطابق ان کی سرمدی احوال سے (جن میں بالخصوص دماغ کے عصبیاتی واقعات داخل ہیں) اکامل توجیہ ہو سکتی ہے۔ لیکن دوسری طرف یہ سادہ طور پر انسانی فکر و ارادہ کا مظہر ہونے کی بھی خصوصیت رکھتے ہیں۔ اس پہلو سے ان کی مادی احوال سے قلماً توجیہ نہیں ہو سکتی بلکہ صرف شعوری ہستیوں کی فاعلیت سے ان کی توجیہ ممکن ہے۔

مثال کے طور پر شکسپیر کا کوئی ڈراما لو۔ متوازنیت کے نظریہ کی بموجب ”گر ہم شکسپیر کے نظام عصبی اور اس کے گرد و پیش کے حالات سے پوری طور پر واقف نہ ہوں، تو یہ ثابت کر سکیں گے اس کے ہاتھ لے، اس کی زندگی کے ایک خاص زمانہ میں، فلاں کاغذ پر وہ سیاہ نقوش کیوں بنائے جن کو ہم بنظر اختصار ہمیں، کا سوڈ کہتے ہیں۔ یہی نہیں، بلکہ شکسپیر کے ذہن میں کسی قسم کے خیالات کی ادنیٰ موجودگی یا نتائج کو تسلیم کئے بغیر ہم اس مسودہ کے سر رد و بدل اور کٹ چھانٹ کی توجیہ کر سکیں گے۔“ لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں قائل متوازنیت اس کے باور کرانے میں، اس سے بہت زیادہ کا مطالبہ کرتا ہے، جتنا کہ نفس واقعات سے ثابت ہوتا ہے۔ فرض کر دو کہ جو کچھ وہ کہتا ہے اگر ہم اس کو مان بھی لیں پھر بھی ایک ایسی شے باقی رہ جاتی ہے جس کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ وہ شے ہی بذات خود ہمیشہ کا کھیل ہے۔ کیونکہ یہ کھیل بحیثیت کھیل کے محض اس مادی شے کا نام نہیں ہے، جو کاغذ کے چند صفحات پر سیاہ نقوش کی صورت میں نظر آتی ہے، بلکہ یہ نام ہے ان نقوش کی اس خاص ترتیب اور معنی کا، جس کی مادی احوال سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اس کی صرف ایک ہی توجیہ ممکن ہے، اور وہ یہ کہ شکسپیر کے خیال و ارادہ نے اپنے کو ان لکھے ہوئے نقوش

میں ظاہر کیا ہے، جو اس کے مقصد کا محض ایک واسطہ یا وسیلہ تھے۔

بخلاف اس کے طبیعیات کو وسائل و مقاصد یا غایات سے کوئی سروکار نہیں۔

غالی فعلیت کا تخیل تمام تر نفسیات کے ساتھ مخصوص ہے۔ یہ اس لئے کہ نفسیات ذہن

کا تعلق مراد یا مقصود ذہن کے ساتھ مانتی ہے۔ یہ ذات شاعر اور اس کے متصور کے

مابین یہ حیثیت شاعر و مشعور کے ایک معاملت ہوتی ہے۔ ایک خاص صورت حال

موجودگی کا یقین با اور اک ہوتا ہے، اور ایک خاص تغیر کا اس کے متعلق

خیال آتا ہے، جو محض خیال ہی ہیں ہوتا بلکہ اس تغیر کی خواہش ہوتی ہے۔ یہی شے

دوسری نصیبت میں غایت پیدا کرتی ہے۔ مکمل متوازنیت یہ کہتا ہے، کہ ذہنی فعلیت

ہمیشہ دماغ کے کسی مادی عمل کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے، اور یہ کہ خارجی دنیا میں تغیر

پیدا کرنے کی جو قوت اس میں پائی جاتی ہے، وہ اپنے متلازم مادی عمل کے مطابق ہوتی ہے

لیکن اگر فعلیت سے بچنا ہے، تو قائل متوازنیت کو یہ دعویٰ نہ کرنا چاہئے کہ محض

مادی احوال سے بذات خود کامل توجیہ ہو جاتی ہے۔ کامل توجیہ صرف اسی صورت میں

ہو سکتی ہے کہ نفسی اور طبیعی دونوں اجزاء کا لحاظ رکھا جائے۔ اگر ان میں سے کسی ایک

کو چھوڑ دیا جائے تو مجموعی واقعہ کے صرف ایک ہی پہلو کی توجیہ ہوگی عضویاتی اغراض

کے سے صرف مادی احوال کی یکطرفہ توجیہ اور نفسیاتی اغراض کے لئے صرف نفسی احوال

کی یکطرفہ توجیہ کافی ہو سکتی ہے۔ لیکن نظریہ متوازنیت کی تقدیر پر خالص نفسیاتی یا خالص

عضویاتی توجیہ کی دونوں صورتوں میں پوری حقیقت کا ایک اہم پہلو نظر انداز ہو جاتا ہے

اور اس طرح حقیقت کے ایک پہلو کو نظر انداز کر کے کسی فنون کا نظریہ بھی قابل قبول

نہیں ہو سکتا۔

لہذا ایک روشن خیال قائل متوازنیت مسودہ عملیت کی اس طرح توجیہ کرے گا کہ

مسودہ پر دو حیثیتوں سے نظر ڈالی جاسکتی ہے، جن میں سے ہر ایک سے اس کے صرف

ایک پہلو کی توجیہ ہوتی ہے۔ اول تو عملیت کو صرف مادہ کا جز کہہ سکتے ہیں، جو اپنی ایک

خاص صورت میں عام مادی دنیا کے مشترک صفات پر مشتمل ہے۔ اس حیثیت میں اسکے

وجود کی توجیہ محض مادی احوال سے ہو سکتی ہے، جن میں وہ واقعات خاص طور پر شامل

ہیں، جو مادہ کے اس جز میں وقوع پذیر ہوئے ہیں جس کو ہم شیکسپیر کا دماغ کہتے ہیں۔

لیکن مسودہ محض ادی شے ہی نہیں ہے، بلکہ یہ ایک ایسے کھیل کا مسودہ ہے جو پڑھنے اور تمثیل و تنقید کرنے کے لئے ہے۔ اس حقیقت کو پیش نظر رکھنے کے بعد صرف ادی احوال سے توجیہ کرنا قطعاً ناکام ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں جو شے اصلی ہے وہ نیکیسیہ کا عضو داغ نہیں، بلکہ اس کا ذہن ہے۔ یعنی اس کا ایک ایسی ذات ہونا کہ سوچتی ہے، محسوس کرتی ہے، ارادہ کرتی ہے اور وسائل کو نایات کے مطابق اختیار کرتی ہے۔ یہی ہے وہ بی بر غایت نقطہ نظر جو نفسیات کی خصوصیت ممیزہ ہے اور ہم خواہ نظر یہ توازین کو اختیار کریں یا تعالیٰ کو، لیکن اس سے غایت کے اس نقطہ نظر پر اثر نہیں پڑتا۔

کتاب اول

عام تحلیل

باب (۱)

ذات شاعر کا تعلق معروضات شعور سے

۱۔ تمہید

اس بریکٹری کی مختصر مگر مفید کتاب سے ایک مثال لیکر ہم اس باب کو شروع کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک طالب علم استاد کی تقریر کے دوران میں اپنے پانچ منٹ تک کے تجربہ کو ضبط تحریر میں لاتا ہے جس میں غالباً اس نے لکھا ہے کہ میں مقرر کے الفاظ کے معنی کم و بیش سمجھتا اور اس کے دعادی و دلائل کو تسلیم کرتا گیا، یا شاید کہیں کہیں دل میں اختلاف و اعتراض کرتا جاتا تھا۔ مزید برآں ممکن ہے کہ اس نے یہ بھی لکھا ہو کہ میں مقرر کی طرف متوجہ تھا اور اس کی بحث کو سمجھنے کی کوشش کر رہا تھا یا یہ کہ مجھ کو تقریر میں مزہ آ رہا تھا بحث میرے لئے دلچسپ تھی۔ اور میں ہمہ تن اس کی طرف متوجہ تھا۔ یا بخلاف اس کے اس نے یہ لکھا ہو کہ موضوع بحث میرے لئے غیر دلچسپ و باعث تنفص تھا، اور مسرت کی جگہ مجھ کو بے لطفی سی ہو رہی تھی طبیعت بھاگتی تھی اور میں توجہ نہیں کر سکتا تھا یا

اس تحلیل سے ان تینوں (وقوفی، فعلی، والفعالی یا اثری) اصولی صورتوں کی مثالیں مل جاتی ہیں، جو ذات شاعر اشیا شعور کے ساتھ تعلق میں اختیار کرتی ہے۔ یعنی وہ قبول انکار یا شک کرتی ہے، جو حالت وقوف ہے، وہ توجہ کرتی ہے، جو حالت فعل ہے اور وہ خوش یا ناخوش ہوتی ہے جو حالت تاثر ہے۔

۲۔ فہم مجرد | ذات شاعر اور اشیا شعور کے ان نسبتہ خاص تعلقات کی تہ میں ایک عام تعلق بھی پایا جاتا ہے جو ان سب میں مشترک اور سب پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ وقوف، طلب و تاثر تینوں حالتوں کے لئے ضروری ہے کہ ذہن کے سامنے کوئی نہ کوئی ایسی شے ہو جس سے اُن کو سروکار ہو۔ شعور میں کسی شے کی محض موجودگی کو ظاہر کرنے کیلئے (جیسا اس کے کراسی سے شاعر و شعور کا کوئی خاص تعلق ظاہر ہوا) بہترین موزوں اصطلاح ”فہم مجرد“ کی معلوم ہوتی ہے۔

خیال ہو سکتا ہے کہ فہم مجرد حقیقت وقوف ہی کی تحت میں داخل ہے۔ لیکن واقعات پر اگر ذرا غائر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ وقوفی یا نظری حالت میں نفس کا اپنے مافی الذہن کے ساتھ زیادہ خاص تعلق ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ یا تو علم یا شک یا محض فرض کو مستلزم ہوتا ہے۔ مثلاً ذہن کے سامنے ان الفاظ کا مفہوم ہے، کہ ”چاند سبز بنیر کا بناتے“ یا ”سبز بنیر سے بن رہا ہے۔“ یہاں فہم مجرد کے لئے محض ان الفاظ کا سمجھ لینا کافی ہے۔ لیکن اس کے علاوہ یقین عدم یقین، شک یا فرض بھی پایا جاتا ہے۔ یعنی ”چاند سبز بنیر کا بنا ہوا ہے“ اس کو یا تو واقعہ یقین کیا جاتا ہے، یا فسانہ یا اس کی تکذیب ہوتی ہے، یا یہ شبہ کیا جاتا ہے، مثلاً ہم یہ کہیں کہ ”اگر چاند سبز بنیر کا بنا ہوتا تو دودھ کے فراہم کرنے کے لئے ایک گائے بھی ہوتی“ یا اسی طرح کوئی قصہ کہانی پڑھتے یا بناتے وقت ہم ایسی باتیں فرض کرتے ہیں۔

غرض جس شے کو ذہن سمجھتا یا مراد لیتا ہے وہ فہم مجرد کی تحت میں داخل ہے۔ میرے سامنے بنیر پر کتاب رکھی ہے، جس کو میں دیکھ رہا ہوں، یہ دیکھنے کی حد تک میرے ذہن کے لئے ایک شے یا معروض ہے۔ اسی طرح جب کبھی میں بقا روح کا خیال کرتا ہوں تو یہ بھی میرے لئے ایک معروض ذہن ہوتا ہے، حتیٰ کہ جس وقت میں

لفظ ”لاشے“ کا استعمال کرتا اور اس لئے ایک معنی قرار دیتا ہوں تو یہ بھی میرے ذہن کا معروض ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا براق کے تصور میں بھی یہی ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ ادراک یا خیال کرنے کے معنی کسی شے ہی کے ادراک یا خیال کرنے کے ہیں۔ اور یہ شے صرف اسی لئے کہ اس کا ادراک یا خیال ہوتا ہے ذہن یا شعور کا معروض یعنی اس کے پیش نظر ہوتی ہے۔ جب ہم کسی سے یہ سوال کرتے ہیں کہ تم کس شے کا خیال کر رہے ہو؟ تو وہ یہ جواب دے سکتا ہے کہ چاند، کلج یا روٹ کا یا اپنے دانت کے درد کا خیال کر رہا ہوں۔ لیکن اس قسم کے جوابات درحقیقت نامکمل ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کے بعد ابھی اس قسم کے مزید سوالات کی گنجائش باقی رہتی ہے کہ تم چاند کے متعلق کیا سوچ رہے ہو؟ یا روح کے متعلق کیا خیال کر رہے ہو جس کے جواب میں اس قسم کی کوئی بات کہنی پڑتی ہے کہ مثلاً میں یہ سوچ رہا ہوں کہ چاند زمین کو اپنی طرف کھینچتا ہے مدوجز کا باعث ہوتا ہے سمندر میں کابنا ہوا ہے یا موجود ہے۔ اسی طرح روح کی نسبت کہا جاسکتا ہے کہ میں یہ سوچ رہا ہوں کہ کیا یہ موجود ہے یا کیا یہ غیر فانی ہے ظاہر ہے کہ اس عجیب کے ذہن کے سامنے محض چاند یا روح ہی نہیں ہے بلکہ اس قسم کے جملوں کے معنی و مفہوم کہ ”چاند مدوجز کا باعث ہے یہ زمین کو کھینچتا ہے“ ”روح موجود یا غیر فانی ہے یا نہیں“ خلاصہ یہ کہ ذہن کا پورا معروض نشتر و فرادی الفاظ میں نہیں، بلکہ صرف ایسے قصا یا کے ذریعے سے ظاہر کیا جاسکتا ہے جو تصدیق یا تکذیب یا شک و فرس کے متحمل ہوں، یعنی اس صورت میں کہ ”غلاں شے ایسی ہے“ یا ایسی نہیں ہے“

اس سے ہم کو ایک اور نکتہ کے سمجھنے میں مدد ملیگی جو ایک عالم نفسیات کو فائدہ انداز نہ کرنا چاہئے البتہ اس پر پوری بحث تو منطق و مابعد الطبیعیات کے لئے مخصوص رہنا چاہئے۔ معروض ذہن شعور کے لئے ایک عینیت قائم رکھتا ہے، جزا نہ اور تفریق سے آزاد ہوتی ہے۔ یہ عینیت معنی کی ہوتی ہے۔ حوادث شروع ہوتے اور ختم ہو جاتے ہیں۔ لیکن نفس جس چیز کو سمجھتا ہے وہ حادثہ (جس طرح کہ واقع ہوتا ہے) اسی نہیں ہوتا بلکہ وہ اسی حادثہ کا وقوع پذیر ہونا ہی سمجھتا ہے۔ اب اگرچہ خود حادثہ تو زمانہ میں شروع اور ختم ہوتا ہے، لیکن اس کی نفس وقوع پذیری زمانہ کی پابند نہیں ہوتی۔ مثلاً دائرہ لوکی لڑائی جوانی اس لئے کہ ایک خاص تاریخ میں شروع اور ختم ہوئی، مگر اس تاریخ میں لڑائی کی نفس

دفع پذیریری کی حقیقت زبانی قیود کی پابند نہیں ہے۔ یہ امر کہ فلاں تاریخ میں لڑائی وقوع پذیر ہوئی آج بھی ایک حقیقت یا واقعہ ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے آنی جہانی تجربات و احساسات (جس طرح کہ وہ آتے جاتے ہیں) کبھی ذہن کے لئے کامل معروض نہیں ہو سکتے۔ بلکہ ہمارا معروض یہ ہوتا ہے کہ ”وہ موجود ہیں“ یا ان کا احساس ہوتا ہے یا وہ فلاں قسم کے ہیں مثلاً میرے ذات میں اس وقت جو درد ہو رہا ہے، یہ بطور احساس دریا یا اندازہ تجربہ کے درد معروض نہیں ہے جس کو میں سمجھتا ہوں، بلکہ میں جس بات کو سمجھتا ہوں وہ یہ واقعہ ہے کہ مجھ کو اس درد کا احساس ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ امر کہ مجھ کو ایسا احساس ہوا ہے خود احساس کے ختم ہو جانے سے نہیں معدوم ہو جاسکتا، لکن اس کے محسوس ہونے کا واقعہ بجائے خود ایک مستقل وجود رکھتا ہے، یعنی جب کبھی میں اس کا خیال کرتا ہوں تو یہ بعینہ اسی واقعہ کا خیال ہوتا ہے۔ کسی وقت اس کے محسوس ہونے کا واقعہ نہ محسوس ہونے کے واقعہ میں نہیں تبدیل کیا جاسکتا۔

ہم کو فہم اور معروض فہم میں فرق کا لحاظ رکھنا چاہیے۔ فہم ایک ایسا واقعہ ہے جو خود ہماری ذہنی تاریخ میں وقوع پذیر ہوتا ہے، اور معروض نام ہے ایسے معنی کا جن کو جب کبھی بھی سمجھا جائے ہمیشہ ایک ہی رہتے ہیں ہم ایک ہی خیال کا بار بار اعادہ کر سکتے ہیں جس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ بعینہ ایک ہی شے کو بار بار ہم سمجھتے اور مراد لیتے ہیں لیکن ہماری شعوری زندگی میں ترتیب کے لحاظ سے خیال کرتے یا سمجھنے کے افعال جدا گانہ واقعات ہوتے ہیں۔ مثلاً میری فہم بار بار مختلف مواقع پر ایک ہی سرخ رنگ سے متعلق ہو سکتی اور اس کو ایک ہی سمجھ سکتی ہے۔ مگر ہر موقع کا ادراک جدا گانہ ہوتا ہے۔ یہ ادراک میرے انفرادی تجربہ کی تاریخ میں علیحدہ و مستقل واقعہ یا حادثہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ بخلاف اس کے حسی صفت میری تاریخ تجربہ کا کوئی حادثہ نہیں، بلکہ ایک ایسا معروض ہے جس کا زندگی کے مختلف مواقع پر ادراک ہو سکتا ہے، اور جس کو باوجود اختلاف اوقات کے ایک ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ دوسری مثالوں سے یہ فرق دامتیا اور بھی زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر مجھ کو مثلث کا ادراک ہو تو ظاہر ہے کہ خود میرا ادراک مثلث نہیں ہوتا۔ یعنی اس میں اضلاع و زوایا نہیں پائے جاتے دوسری طرف جب میں مثلث کو دیکھتا ہوں

تو جو کچھ مجھ کو معلوم ہوتا ہے، وہ میرے انفرادی شعور کی تاریخ کا کوئی واقعہ نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک ہندسہ کی شکل ہوتی ہے جو ایک بالکل مختلف شے ہے۔ علیٰ ہذا ایک لمحہ کے اندر میں ازلیت کا خیال کر سکتا ہوں، ظاہر ہے کہ شعور کا یہ خاص تغیر جو ازلیت کا خیال کرنے سے پیدا ہوتا اور پھر بعد کو فنا ہو جاتا ہے، وہ خود ازل یا ازلی نہیں ہوتا۔ اسی طرح۔۔۔ میں عدم کا خیال کر سکتا ہوں، جو ایک واقعی وجود دیکھنے والا خیال ہوتا ہے اور شعور کے وہ حالات، جو اس خیال کی مخصوص نوعیت کا باعث ہیں، وہ بھی واقعا ہی موجود ہوتے ہیں۔ لہذا ان کو اس سرمدض فہم کا عین تو نہیں کہہ سکتے جو عدم وجود ہے۔ خود معروض انفرادی شعور کے ان تغیرات موجودہ کا کبھی بھی عین نہیں ہو سکتا جن سے کہ اس کا وقوع ہوتا ہے۔

یہ بات خاص طور پر اہم و قابل لحاظ ہے کہ معروض کی اس عینیت پر اس کی پوری طرح فہم میں کبھی بیشی کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ یہ فرق صرف ہمارے تعلق پر مبنی خیال کیا جاتا ہے جس سے معروض میں اور کسی قسم کا تغیر پیدا نہیں ہوتا۔ ایک ہی معروض ہوتا ہے جو پہلے ذہن کے سامنے پوری طرح نہیں آتا اور بعد کو آ جاتا ہے۔ مثلاً تم کل کے واقعات یا اقلیدس کی پانچویں شکل یا تعلق جسم و نفس کی نسبت جو کچھ جانتے ہو اس کو اپنے ذہن کے سامنے لانے کی کوشش کرو، تو پہلے تمہارا خیال نسبتاً مبہم و غیر مکمل ہوتا ہے، لیکن جب تم مزید غور کرتے ہو، تو رفتہ رفتہ تفصیلات ذہن میں آنے لگتی ہیں۔ ایک منی کر کے تفصیلات نسبتاً نئے معروضات ہوتے ہیں، لیکن فہم میں جیتیت اس مجموعی یا کامل معروض کے خلاف اجزا یا پہلوؤں کے آتی ہیں، جو کہ ابتدا سے تمہارے پیش نظر ہوتا ہو خواہ وہ کل کے واقعات ہوں یا اقلیدس کی پانچویں شکل یا جسم و نفس کے تعلق کا مسئلہ اسی طرح جب حواس کے سامنے آنے والی کسی شے مثلاً بھول کا تم مشاہدہ کرتے ہو تو اس صورت میں بھی اس شے کے مختلف اجزاء و خصوصیات متدرجاً منظر وغیرہ کے سامنے آتے ہیں۔ لیکن ذہن تدریج سے آخر تک برابر اپنے نیچے معروض بھول کو ایک ہی خیال کرتا ہے، جس کا کبھی ایک پہلو ظاہر ہوتا ہے اور کبھی دوسرا۔ مختصر یہ کہ جب ہم کسی ایک شے کا مشاہدہ یا خیال کر رہے ہوں، تو اس کی معروضی عینیت میں کسی قسم کا فرق آئے بغیر ہم کو مختلف پہلوؤں سے نظر آتا ہے۔ اسی اس کا ایک پہلو

یا تعلق شعور کے سامنے آتا ہے اور کبھی دوسرا۔ درحقیقت مشاہدہ دھڑکنا ہی ہے معروض کے نسبت سے پہلوؤں یا خصوصیات سے واقف ہونے کی کوشش کا۔ باقی جس حد تک کہ معروض پہلے ہی سے معلوم ہوتا ہے اس کی نسبت کچھ نہیں کرنا پڑتا ہے۔

پروفیسر ٹیچر نے ایک مثال دی ہے جس کو ہم توضیح مطلب کے لئے یہاں نقل کرتے ہیں۔ وہ اپنی کتاب کے پڑھنے والے سے کہتا ہے کہ "کتاب بند کر دو اور تمہارا سامنے جو میر رکھی ہے ذرا اس کو نظر جما کر دیکھو اور مسلسل اسی کا خیال قائم رکھنے کا کوشش کرو تو تم کو معلوم ہو گا کہ اس طرح خیال کو جمائے رکھنا نامکن ہے۔ آنکھیں ادھر ادھر پھریں گی کبھی اس کی لکڑی کی نوعیت پر غور رہے لیکن اور کبھی منہ پر جو چیزیں رہی ہیں اس کا جائزہ لینے لگیں گی اگر تم اس کو روکو تو بہت جلد تم غائبی اللہ میں ہو جاؤ گے اور میر تمہارے لئے بالکل بے معنی سی۔" اس کے بعد فی الفور یہی یہ کیفیت ختم ہو جاتی ہے اور تم کہہ دو آتا ہے کہ مجھ کو میر کا خیال کرنا مایوس تھا جس کی تم از سر نو کوشش کرتے ہو۔ ایک پھر آنکھیں ادھر ادھر پھرنے لگتی ہیں اور جو کچھ پہلے ہو چکا ہے اسی کا پھر اعادہ ہوتا ہے۔ اس مثال کا حاصل یہ ہے کہ کامل ذہنی سکون کوئی شے نہیں جتنا بچہ بچہ کہتا ہے کہ "ذہن ہر آن متحرک رہتا ہے" کبھی ساکن نہیں ہوتا "کسی شے پر توجہ کرنے میں گو ہم اس کو شروع سے آخر تک برابر وہی شے جانتے رہتے ہیں" "ہم اس کے مختلف پہلوؤں کو ہم سمجھتے یا سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔"

معروضات کی بحث میں نصیات کے لئے اصل سوال یہ ہے کہ انفرادی ذہن کو اپنی زندگی کے کسی خاص وقت میں ان کی فہم کیوں کر ہوتی ہے؟ کوئی سوچنے والا جب کچھ سوچتا ہے تو وہ کونسی شے ہوتی ہے جو اس خاص وقت اس شخص کو اس کے سوچنے پر آمادہ کر رہی ہے؟ اس قسم کے مسائل سے بحث کرتے وقت وہ اصولی فرق پیش نظر رکھا ضروری ہے جو ہم نے دو قسم کے مہذبوں میں کیا ہے ایک تو وہ جو کہ انصارات ہوتے ہیں اور دوسرے وہ جو انصارات نہیں ہوتے۔ انصارات ذاتی و دوری تجربات کے طور پر واقعاً موجد ہوتے ہیں مثلاً حب ہستی بستی ہے اور میں اس کی آواز سنتا ہوں تو

میری صوتی حس اس وقت میرے ذاتی تجربہ کے طور پر موجود ہوتی ہے۔ یہ اپنا تجربہ ہونے سے نہ پہلے موجود تھی اور نہ اس کے بعد موجود ہوگی۔ دوسری طرف یہ واقعہ کہ ایسی ہی آواز کا تجربہ اس سے قبل ہو چکا ہے، اور ہو سکتا ہے، ایسی شے ہے جس کا فی الحال کوئی ذاتی تجربہ نہیں ہو رہا ہے یہی خود گھٹی اور اس کی حس آخر میں قوت پر صادق آتا ہے۔

اب ہم ایک عام اصول (کم از کم عارضی طور پر) یہ قائم کر سکتے ہیں کہ حضرات بواسطہ بلا واسطہ تمام معروضات کے سمجھنے کی لازمی شرط ہیں۔ بلا واسطہ جیسا کہ ذاتی تجربات کی حیثیت سے ان کے واقعی وجود کی صورت میں ہوتا ہے، اور بواسطہ جیسا کہ اُن رجحانات کے ذریعہ سے ہوتا ہے جو تجربہ گزشتہ کے دوران میں قائم ہو چکے ہیں۔ غرض جس شے کا ذاتی و فوری تجربہ نہیں ہوتا، اس کا خیال کرنا تمام و کمال اس شے پر موقوف ہے جس کا ذاتی تجربہ ہو رہا ہے یا ہو چکا ہے، اس طرح معروضات کے باقی تمام تغیرات و اختلافات جن کو نفس وقتاً فوقتاً سمجھتا رہتا ہے، اپنے حضاری تجربہ کے تغیرات و اختلافات کے مطابق ہوتے ہیں۔ حضرات کا مقصد ہی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُن معروضات کے لئے راہ فکر کا یقین و تشخیص کریں جو خود حضرات نہیں ہیں۔

۳۔ حکم اور فرض | ”اگر برف پانی سے بھاری ہوئی تو منطقات معتدلہ ناقابل سکونت ہوتے“ میں اس قضیہ پر یقین رکھتا ہوں، اور اس کو بنانے میں

حکم لگاتا ہوں۔ لیکن اس قضیہ کے بنانے میں میرے ذہن کے سامنے دو اور قضیے ہو گئے ہیں جن پر میں یقین نہیں رکھتا بلکہ ان کو غلط سمجھتا ہوں۔ میں ان الفاظ کے معنی کو سمجھتا یا ان کا خیال کرتا ہوں کہ ”برف پانی سے بھاری ہے“ اور ”منطقات معتدلہ ناقابل سکونت ہیں“ تاہم میں یہ حکم نہیں لگاتا کہ ”برف پانی سے بھاری ہے“ یا ”منطقات معتدلہ ناقابل سکونت ہیں۔ جو کچھ ہوتا ہے، وہ یہ ہے“ کہ پہلے میں برف اور پانی کے بعض خواص (پانی کی مالیت، برف کی صلابت اور اس ٹھنڈک پر جس میں کہ پانی جم جاتا ہے، پر صرف اتنا غور کرتا ہوں جس سے کہ یہ جان سکوں کہ ان الفاظ سے میری کیا مراد ہے۔ اس کے بعد مجھے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ان عام خصوصیات کو بجائے خود دیکھا جائے تو چند ممکن احتمالات کی گنجائش نکلتی ہے، خصوصاً اس کی کہ برف پانی سے

بھاری ہے یا ہلکا ہے۔ لیکن میں اپنے آپ کو ان میں سے ابھی کسی ایک احتمال کا پابند نہیں کر لیتا۔ میں ابھی یہ سوال اٹھا رہا ہوں ان دونوں میں سے کون سا احتمال صحیح ہے۔ بلکہ میں جو کچھ کہتا ہوں، وہ یہ کہ ایک امکان کو صحیح فرض کر لیتا ہوں اور وہ یہ کہ برف یا پانی سے بھاری ہے۔ اس فرض ہی سے میں اپنے آپ کو ایک اور فرض پر مجبور پاتا ہوں، یعنی یہ کہ منطقات مقصد لہذا قابل سکونت ہیں۔

فرض کی یہ خصوصیت ہے کہ ذہن کو چند امکانات یا احتمالات میں سے حسب مرضی چن لینے کا اختیار ہوتا ہے۔ یہ ایک شق یا احتمال کو مانتے وقت اس امر سے آگاہ رہتا ہے کہ اسی طرح دوسری شقوں کو بھی فرض کر سکتا تھا۔ بخلاف اس کے یقین کی خصوصیت یہ ہے کہ جس شق کا یقین ہوتا ہے اس کا تین خود ذہن نہیں کرتا بلکہ اس کے لئے متعین کر دی جاتی ہے۔ اسی کو ذہن پر اس معروض کی نوعیت ہی عائد کر دیتی ہے جس سے کہ یہ بحث کر رہا ہے۔ اس صورت میں شک اور سوال کرنا ٹھیک نہیں ہے، خود حالت یقین سے تعلق ہے نہ کہ فرض سے۔ یہ سچ ہے کہ جس حد تک ہم کو شک ہو تا ہے اسی حد تک مخالف مفروضات قائم کرنے کے لئے آزاد ہوتے ہیں۔ لیکن شک کا مابہ الامتیاز یہ نہیں بلکہ یہ ہے کہ خود یہ آزادی ہی ایک رکاوٹ معلوم ہوتی ہے جو ہم کو دور کرنا ہوتی ہے۔ جب تک یہ باقی ہے ذہن ایک معلق حالت میں رہتا ہے۔ ہماری غرض تو یہ ہوتی ہے کہ مختلف شقوں میں سے ایک کی صحت کا حکم لگادیں۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ہم ذہن کے سامنے ایسے حالات لانا چاہتے ہیں جو اس شق کو عائد کر کے باقی سب کو مسترد کر دیں۔ مثلاً مجھ کو اس امر میں شک ہے کہ آیا میری مینر کی فلاں دراز میں کاغذات ہیں یا نہیں۔ میں اس صورت میں کسی ایک شق کو صحیح فرض کر سکتا ہوں، لیکن اس سے تسلی نہیں ہوتی، کیونکہ مجھ کو جس چیز کی یہاں ضرورت ہے، وہ فرض کی نہیں بلکہ حکم کی ہے۔ چنانچہ میں دراز کھولتا ہوں، اور اس سے جو تجربہ حاصل ہوتا ہے وہ ایک شق کو ذہن پر عائد کر کے دوسری کو رد کر دیتا ہے۔ بلاشبہ اگر دراز خالی ہے تو بھی میں اس میں کاغذات کا موجود ہونا فرض کر سکتا ہوں لیکن یہ فرض کرتے وقت تھوڑی دیر کے لئے میں نے اس نئی حقیقت کو نظر انداز کر دیا ہے جو دراز کے کھولنے سے حاصل ہوئی ہے۔

فرض کی حیثیت، جیسا کہ ہم کو اوپر معلوم ہو چکا ہے، احکام کے ماتحتی اجزاء کی موتی ہے۔ لیکن تخیل کی صورت میں یہ تعلق الٹ جاتا ہے۔ اس میں ذہن کا اصلی وغالب رویہ فرض کا ہوتا ہے۔ قصہ یا افسانہ تصنیف کرتے وقت ذہن ایک فرض سے دوسرے فرض کی طرف بڑھتا جاتا اور ہر قدم پر اپنے ماقبل کی توسیع و تکمیل کرتا جاتا ہے۔ اور اس طرح جو پورا قصہ تیار ہوتا ہے، وہ خود بھی مفروضہ ہی ہوتا ہے جس پر یقین نہیں کیا جاتا نیز اس کا سننے یا پڑھنے والا بھی اس کو ایک قصہ سمجھ کر اس کے سلسلہ یا کچھ محض فرضی ہی خیال کرتا ہے۔ مثلاً میں ایک ناول کے شروع میں یہ بیان یا جملہ پاتا ہوں کہ ”حوالہ سلسلہ کی ایک شام کو میں نے پہلے پہل کپتان کا تن کو دیکھا جبکہ وہ نشہ بیچہ اول خول بچتا، مارکیٹ اسٹریٹ کی طرف آ رہا تھا اور بچوں کا ایک ہنگامہ اس کے پیچھے تھا“ یہ الفاظ پڑھتے وقت میری ذہنی حالت اس شخص کے متعلق جو یہ بیان کر رہا ہے، یا اس واقعہ کے متعلق جو بیان کیا جا رہا ہے، یقیناً عدم یقین، یا شک کی نہیں ہوتی ہے بلکہ میں پہلے ہی سے افسانہ سننے کے لئے تیار ہوں۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ میں پہلے ہی سے مصنف کے ان بیانات کو بطور فرضی اختراع یا سن گھڑت کے قبول کرنے کے لئے آمادہ ہوں۔ یہاں عدم یقین یا شک سے کوئی واسطہ ہی نہیں ہوتا کیونکہ مصنف یقین دلانا چاہتا ہی نہیں بلکہ اپنی رہنمائی میں محض کچھ مفروضات قائم کرنے کی دعوت دیتا ہے، جن کو قائم کر لیتا ہوں۔ باقی اگر کوئی مجھ سے یہ چاہے کہ میں اس افسانہ کو واقعہ سمجھوں تو میں فوراً بے یقینی یا شک کرنا شروع کر دوں گا۔

تاہم فرض کی حالت کسی صورت میں بھی حکم سے بالکل خالی نہیں ہوتی۔ مثلاً سر کوئیر کا مریض اپنا وہ ناول لکھتے وقت جس کا ہم اوپر اقتباس کر چکے ہیں جو حکم حیات انسانی اور وہ بھی انگلستان اور بالخصوص ڈیون شاہ کی حیات انسانی سے نمٹ کر رہا ہے، اس لئے اس کو اپنے تخیلی واقعات مناظر و اشخاص بعض ایسے حالات کے مطابق قائم کرنا پڑتے ہیں جو محض فرضی نہیں بلکہ واقعی ہیں۔ علاوہ ازیں اس کو اپنے بیان میں ہمہ آری قانع رکھنا بھی ضروری ہے، جو کچھ وہ ایک صفحہ پر لکھتا ہے اس کو دوسرے صفحہ کے مطابق ہونا چاہئے۔ ایک فرض قائم کرنے کے بعد لازماً اس کے نتائج بھی ماننے پڑتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں حکم فرض کے ساتھ مل جاتا ہے اور

اپنے انتخاب کے دائرہ کو احتمالات کے اندر محدود کر دیتا ہے۔

ارتقائے ذہنی کی ترتیب میں فرض یقین کے بعد آتا ہے۔ بچے میں یہ پہلے پہل اس وقت ظاہر ہوتا ہے، جب کہ وہ کھیل میں کچھ بتاتا ہے، مثلاً جب چھری ٹانگوں کے بیچ میں لیکر یہ ظاہر کرتا ہے کہ گویا وہ گھوڑے پر سوار ہے۔ علیٰ ہذا جانوروں کے کھیل میں بھی اس کا ظہور ہو سکتا ہے، مثلاً جب دو کتے جھوٹ موٹ لڑتے یا شکار کرتے ہیں، لیکن ایک دوسرے کو واقعاً گولی گزند نہیں پہنچاتے۔

۴- احساسی حالت | ذہن کا اپنے معروضات کے ساتھ وقوفی تعلق، اس غرض یا دلچسپی سے بالکل ایک ممتاز وجدگانہ شے ہوتا ہے جو اس کو اُن معروضات سے ہوتی ہے۔ ذہن کو اپنے معروضات سے اسی حد تک دلچسپی ہوتی ہے جس حد تک کہ یہ اس سے غیر متعلق نہیں ہوتے۔ اب دیکھو کہ کوئی معروض قطعاً غیر متعلق صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے (۱) جبکہ ذہن کو اس سے کسی قسم کی لذت یا خوشی و ناخوشی نہ پیدا ہو، نہ تو وہ اس کو پسند کرتا ہو، نہ ناپسند کرتا ہو۔ (۲) اور جبکہ نہ تو اس میں کسی قسم کی تبدیلی چاہتا ہو، اور نہ اس کے علیٰ حالہ غیر متدل رہنے ہی کا خواہشمند ہو۔ اس طرح کسی شے سے دلچسپی ہونے کی دو صورتیں ہیں (۱) تاثری اور (۲) طلبی۔ تاثر و طلب عموماً دونوں ایک ساتھ اور ایک دوسرے سے ملے جلے پائے جاتے ہیں۔ تاہم ان میں امتیاز کرنا بھی اہم و ضروری ہے۔ کیونکہ تاثر ہماری شعوری فطرت کے انفعالی رخ پر حاوی ہے، اور طلب فعلی رخ پر۔ پہلے ہم تاثری حالت سے شروع کرتے ہیں، جس کو بعض اوقات احساسی حالت سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ تاثری حالت کسی شے سے خوش یا ناخوش ہونے اس کو پسند یا ناپسند کرنے پر مشتمل ہوتی ہے۔ ہم کو خوشی یا ناخوشی ہونے کی ذہنی حالت اور خوشگوار یا ناگوار اشیاء یا معروضات میں جو فرق ہے، اس کو نہایت احتیاط کے ساتھ ملحوظ رکھنا چاہیے جبکہ یہ کہتے ہیں کہ موسیقی، اُکی، فٹ بال یا انگریزی مٹھائی کا کھانا یہ چیزیں لذائذ ہیں، تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ ان سے کم و بیش مستقل طور پر ہمیشہ خوش گوار احساس پیدا ہوتا ہے۔ لیکن تاثری حالت خود اس خوشگوار احساس کا نام ہے، خواہ اشیاء کے تعلق سے واقعاً محسوس ہوتا ہے۔ اس فرق کی اہمیت اس وقت پوری طرح

داخل ہو جاتی ہے، جب ہم اس امر کا لحاظ کرتے ہیں (جو تائری حالتوں کے لئے نہایت اہم ہے) کہ کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جس کو ہم ہمیشہ اور ہر حالت میں خوشگوار یا ناگوار کہہ سکیں۔ خوشگوار اشیاء ہمیشہ خوشی اور ناگوار اشیاء ہمیشہ ناخوشی کا باعث نہیں ہوتیں۔ بلکہ اُن کا خوشگوار یا ناگوار ہونا ہماری مجموعی ذہنی زندگی کی تغیر پذیر حالت کے مطابق ہوتا ہے۔ شہد کا ذائقہ یا آسمان کا صاف نیلکوں رنگ اپنی نوعیت کے اعتبار سے ہمیشہ قریباً یکساں ہوتا ہے، لیکن ان کے متعلق احساسات ہمیشہ یکساں نہیں ہوتے۔ مثلاً اگر شہد کی ہم کہ اشتہا ہو تو یہ خوشگوار معلوم ہوتا ہے ورنہ تو اس سے جی متلانے لگتا ہے۔ نیلا آسمان، اگر ہماری طبیعت اسی سے لطف اٹھانے کے لئے اسوقت موزوں ہے تو باعث لطف ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر ہم افسردہ و کبیدہ خاطر ہوں تو عیناً لبا اس سے ہماری افسردگی و کبیدگی میں اور زیادتی ہوگی۔ جو مذاق فرصت کے وقت اچھا معلوم ہوتا ہے، وہی جس وقت کہ ہم کسی ضروری کام میں مشغول ہوں تو باعث اشتغال ہو سکتا ہے۔

ایک ہی شے کی تغیر پذیر تائری قیمتوں سے بھی اس امر کی توثیق ہوتی ہے۔ کیونکہ ایک ہی شے کی تائری قیمت ترکیب، تعلق و تقابل کے تغیرات سے بدل جایا کرتی ہے۔ مثلاً جو الوان و خطوط خوش نما معلوم ہوتے تھے وہی اختلاف ترکیب سے بد نما معلوم ہو سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں کسی شے کی تائری قیمت بڑی حد تک اس کی تعداد و وقوع پر بھی مبنی ہے۔ بہتر سے بہتر نغمہ بار بار کی تکرار سے بُرا معلوم ہونے لگتا ہے۔ تیر کا گوشت لذیذ ہوتا ہے، لیکن اگر ہمیشہ تیر ہی کھانے کو ملیں تو ممکن ہے اُن سے نفرت ہو جائے۔ اس کے برعکس نہایت ہی بد مزہ دوائیں عادت استعمال سے کم بد مزہ معلوم ہوتی ہیں۔ مختلف اوقات میں ہماری مجموعی حیات نفسی کی بنا پر تاثرات میں، جو فرق واقع ہوتا ہے اس کا اضافی ہونا تائری حالت اور حس کے امین ایک خاص بابہ الاستیاز ہے، کیونکہ حس اپنے حاسہ کے یکساں نہج کی صورت میں ہمیشہ قریباً یکساں ہی ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ حس و تاثر میں ایک اور بھی خاص فرق ہے۔ اور وہ یہ کہ مختلف تائری حالتیں مختلف حسوں کی طرح ایک ہی وقت میں جمع نہیں ہو سکتیں مثلاً ہم مختلف لونی حسوں کو ایک ہی وقت میں علیحدہ علیحدہ امتیاز کے ساتھ محسوس کر سکتے ہیں۔

یہی حال لمسی اور صوتی حسوں کا بھی ہے۔ اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ یہ اصول ان حسی تجربات کے مرکبات یا مجموعوں پر صادق آتا ہے جو حواس مختلف سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً صوتی و لونی حسوں یا لونی و لمسی حسوں کے مرکبات پر حسی احضارات بلاشبہ پیچیدہ مجموعوں میں باہم مل کر پائے جاتے ہیں، لیکن اس سے ان کی اپنی اپنی جداگانہ کیفیت فنا نہیں ہو جاتی۔ مناسب حالات کے اندر غایت پیچیدگی کے باوجود بھی ان کا الگ الگ (گو باہم تعلق) امتیاز کرنا ممکن ہو۔ لیکن تاثری حالات اس طرح پہلو بہ پہلو مستقل طور پر موجود نہیں ہوتے، حتیٰ کہ ہم یہ کہہ سکیں کہ میں بوقت واحد خوشی اور اس کے ساتھ ہی ساتھ ایک بالکل متنازعہ جداگانہ احساس ناخوشی کا بھی رکھتا ہوں۔ یہ صحیح ہے کہ ہم کو ایسی تاثری حالتوں کا بھی تجربہ ہو سکتا اور عموماً ہوتا ہے، جو نہ محض خوشگوار ہوتی ہیں اور نہ بالکل ناگوار۔ ایسی صورت میں خوشگوار اور ناگوار ایک خاص ناقابل بیان طریق پر غلط ملط ہوتی ہیں مگر یہ احساس قابل تقسیم نہیں ہوتا۔ یعنی دو احساس الگ الگ نہیں معلوم ہوتے، جن کا پہلو بہ پہلو تجربہ ہوتا ہو۔ اور صحیح طور پر صرف یہی کہا جاسکتا ہے کہ ایک ہی تاثری حالت ہوتی ہے، جو اکسا تھ باختلاف درجہ لذت و الم دونوں کی نوعیت پر مشتمل ہوتی ہے۔

اس بات سے انکار نہیں ہو سکتا کہ اس قسم کے تجربات برابر ہوتے رہتے ہیں افسردگی میں افسوس کا شائبہ ضرور ہونا چاہئے ورنہ یہ افسردگی نہ ہوگی۔ تاہم ایسی شے کا بھی وجود ہے جس کو خوشگوار افسردگی کہا جاسکتا ہے۔ جب ہم کسی ایسے عزیز دوست کے الفاظ یا افعال یاد کر رہے ہوں جس کو موت نے ہم سے جدا کر دیا ہے، تو بسا اوقات ہمارا یہ تجربہ ایک خوشگوار پہلو رکھتا ہے، جو اس کی جدائی کے غم کے ساتھ ناقابل تقسیم طور پر ملا ہوتا ہے۔ لیکن ہم کو خوشی و غم لذت یا الم کے دو علیحدہ احساس نہیں ہوتے اس صورت کا دو لونی حسوں کے تجربہ سے مقابلہ نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ مثلاً جب ہم ایک سرخ تحریر کو نیلی کے پہلو بہ پہلو دیکھتے ہیں۔ اس سے کہیں بہتر مثال اس تعلق میں ملتی ہے جو ارغوانی رنگ کو ایک طرف خالص سرخ اور دوسری طرف خالص نیلے سے ہے۔ ارغوانی رنگ ایک مفرد و سادہ حس ہے۔ یہ سرخ رنگ مثبت نیلے رنگ کی حس نہیں۔ جب موازنہ کیا جاتا ہے، تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کیفیت کم و بیش نیلے اور نیز کم و بیش

سرخ رنگ سے مشابہ ہے یعنی یہ نہ فیائل نیلا یا نیلگوں سرخ ہے۔ چنانچہ اس نقطہ نظر سے مختلف ارغوانی رنگوں کو ایسے تدریجی سلسلہ میں ترتیب دیا جاسکتا ہے کہ ایک سرے پر یہ خالص سرخ بن جائیگے اور دوسرے پر خالص نیلا۔ یہی سرخی ائل زرہ اور نیلگوں سب پر بھی صادق آتا ہے اور خاستری پر بھی، کیونکہ وہ سفید و سیاہ کا مابینی رنگ سے اسطر تانتری حالتیں خالص لذت اور خالص الم کے مابین ایک تدریجی سلسلہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ باقی خالص تانتری حالتیں بہت شاذ پائی جاتی ہیں اور خالص لذت کا وجود تو خالص الم سے بھی کم ہوتا ہے۔

اس مسئلہ میں غلط خیال کی عمدہ مثال وہ تقریر ہے، جو شکسپیر نے ”ہیمیلیٹ“ میں شاہ کلاؤڈیوس کی زبان سے اور انکی سے شاہ موصوف اپنی جوہ بھادج سے شادی کیوں اپنے دل کی کیفیت ان الفاظ میں ظاہر کرتا ہے کہ

”شکست خو، دہست لے ساتھ ایک سر در اور دروئی نیم آنکھ سر
جنازہ پر خوشی اور بیاہ پر تم نے رنج و شادانی دونوں کے پائے برابر کر دیئے ہیں“

شاہ کلاؤڈیوس اپنی اس تقریر میں جھوٹ ہی نہیں بول رہا تھا، بلکہ یہ جھوٹ ایک نصیاتی استحالہ اور لغویت تھی۔ جب ایک آنکھ خوشی سے چمک رہی ہو تو دوسری غم کے آنسو نہیں بہا سکتی۔ نہ شادی و غم ترازو کے دو پلڑوں کے وزن کی طرح الگ الگ وقت واحد پائے جاسکتے ہیں۔

کیا کسی وقت ہمارا مجموعی شعور خوشی اور ناخوشی دونوں سے بالکل خالی ہو سکتا ہے؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب اول نظر میں شاید ہم قطعی طور پر اثبات میں دینا چاہیں یہ بظاہر ایسا ممکن معلوم ہوتا ہے کہ میں ایک ہتھ کے ٹکڑے مٹی کے ڈھیر یا ہندسی شکل کی طرف دیکھوں اور میرے اندر ان سے خوشگوار یا ناگوار کوئی احساس بھی نہ پیدا ہو۔ لیکن ذرا غائر نظر سے دیکھا جائے تو اس جواب کی ظاہری مقبولیت بھی غائب ہو جاتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہم ان چیزوں کی طرف دیکھتے ہی کیوں ہیں؟ شاید اس لئے کہ جو مسئلہ اس وقت زیر بحث ہے، اس کا اختیار اس سے ملے سکے۔ لیکن اگر ایسا ہے تو ظاہر ہے کہ خود اس اختیار کا بوجھ کم و بیش سخی محسوس یا غیر سخی محسوس ہوگا۔ کیونکہ یا تو ہم اس بات سے کچھ خوش ہوئے کہ ہمارے خیال کی تصدیق ہو گئی اگر تردید ہوئی تو کچھ کچھ رنج ہوگا۔

ماتی کہا ہے دل میں پہلے سے کوئی خیال نہ ہو تب بھی خوش یا محوش ہونا لازمی ہوگا، اسلئے کہ ہم ایسے حال کا جواب حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے یا ناکام۔ غرض ان تمام حالات کو اگر ملحوظ رکھا جائے، تو انتہائی جواب کوتاہ نظری یعنی معلوم ہوتا ہے۔ بات یہ ہے کہ ہم نے معروض کے ساتھ اپنے مجموعی شعور کے تعلق کا لحاظ نہیں رکھا، بلکہ اس کے صرف ایک ادنیٰ اور غیر اہم جزو کو لے لیا۔ اب فرض کرو کہ ایک ایسی شے ہے جس کے دیکھنے میں پہلے سے کوئی مقصد پیش نظر تھا، بلکہ ہم کو اس کا محض اس لئے وقوف ہوا کہ آنکھوں کے سامنے آگئی۔ اس صورت میں کہا جاسکتا ہے کہ ہم اس سے بالکل بہ تعلق ہیں۔ لیکن بہتیری چیزیں ایسی ہیں جو ہماری آنکھوں کے سامنے آتی ہیں، پھر بھی ہم کو ان کا وقوف نہیں ہوتا۔ جس قدر زیادہ ہم پہلے سے مشغول ہونے میں ایسی شے زیادہ یہ ہماری نظر سے بچ جاتی ہیں۔ اب اگر کوئی ایسی حالت میں بھی ہمارے خیال کو اپنی طرف منتقل کر لے جب کہ ہمارا ذہن کسی دوسری شے میں مشغول ہے کہ اس شے میں خوش گوار یا ناگوار قسم کی کوئی نہ کوئی دیکھی ضرور ہوگی۔ ورنہ اگر یہ ہماری توجہ کو منتقل نہ کر سکے تو ہم کو اس کا نہایت ہی خفیف اور ناپائدار وقوف ہوگا جو ہمارے مجموعی شعور کا صرف ایک ادنیٰ اور غیر اہم جزو ہوگا۔ اس طرح ہمارا مجموعی شعور خوشگوار یا ناگوار دیکھی کو مستلزم ہو سکتا ہے اگرچہ اس کا یہ ادنیٰ جزو اس خوشگوار یا ناگوار میں کوئی نمایاں حصہ نہیں لیتا۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ہمارا ذہن نسبتہً غیر مشغول اور گرد و پیش کی اشیاء کی طرف متوجہ ہونے کے لئے فارغ ہو۔ لیکن ان غیر مشغول حالتوں ہی کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ ایسی غیر اہم و حقیر چیزوں سے جو ہمارے حواس کو بلا کسی خاص مقصد کے متفت کرتی ہیں کم و بیش یا تو کچھ تصریح حاصل کرتے ہیں یا تنفیض ہوتا ہے۔ بہر حال عمومی طور پر صبح بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا سوئی شدہ مکمل یا بے تاثر کبھی نہیں ہوتا۔ طالب علم کو یہاں ایک عام ملاحظہ سے بھی منہ نہ رہنا چاہئے۔ عموماً یہ سمجھا جاتا ہے کہ ہم صرف اسی صورت میں خوش یا ناخوش ہوتے ہیں جبکہ ہم کو یہ معلوم ہو کہ ہاں ہم اس وقت خوش یا ناخوش ہیں یا اس سے پہلے غافل وقت تھے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہم ایسا صرف اسی وقت معلوم کر لے ہیں جبکہ خوشی یا ناخوشی خاص طور پر نمایاں ہوتی ہے۔ ورنہ خوشگوار اور ناگوار احساس کی ایک عام معمولی سطح

ایسی ہوتی ہے جس کو بے تاثری کی حالت خیال کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح اس وقت تک ہم کو کرمی یا سردی کا علم بھی نہیں ہوتا جب تک کہ یہ معمول سے زیادہ نہ ہو۔ علیٰ ہذا جس چیز کو ہم خاموشی کہتے ہیں، وہ مطلقاً نہیں بلکہ نسبتاً آواز نہ ہونے کا نام ہے۔ یہ بات اس وقت ظاہر ہو جاتی ہے جب ہم اس جگہ سے جس کو خاموش سمجھتے ہیں، ایک اور ایسی جگہ بھیجے جائے جہاں اس سے بھی کم آواز ہو۔ اس وقت پہلی حالت خاموشی کی نہیں معلوم ہوتی۔ حقیقت یہ ہے کہ آواز قطعی طور پر تو ہمارے تجربہ سے بہت ہی کم غائب ہوتی ہے۔ یہی حال اغلباً خوشی اور ناخوشی کا بھی ہے۔ یعنی ان میں سے ایک یا دونوں کسی نہ کسی حد تک ہر وقت موجود ہوتی ہیں اگرچہ ہم کو ان کی موجودگی کا علم ہمیشہ نہیں ہوتا۔ جب ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ خوشی یا ناخوشی فلاں ذہنی عمل سے تعلق رکھتی ہے۔ تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس عمل کی نوا یا اس کا ہجو خوشگوار یا ناگوار ہے۔ ”نوائے تاثر“ کسی ذہنی عمل کی لذت یا الم کو ظاہر کرنے کے لئے ایک عام اصطلاح ہے۔

کیا خوشی اور ناخوشی کے علاوہ بھی کوئی احساسی یا تاثری حالت ہے؟ معلوم تو ایسا ہوتا ہے کہ ہاں ہے۔ جذبات مثلاً غصہ و خوف اور وحیات مثلاً محبت و نفرت اپنے سوا پوری طرح سی دوسرے عنوان کے ماتحت لانا دشوار ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جذبہ (مثلاً غصہ) میں ایک طرح کا وقوف تو ہوتا ہے، لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ غصہ نیک یا مخصوص تجربہ پیش نظر معروض کی نوعیت پر براہ راست اثر کرتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ تجربہ احضار نہیں ہوتا۔ نیز غصہ میں نوائے تاثر بھی پائی جاتی ہے جو زیادہ تر ناگوار قسم کی ہوتی ہے۔ لیکن اس کی مخصوص کیفیت کو لذت یا الم میں تحویل نہیں کر سکتے۔ علاوہ بریں یہ بعض خاص فعلی رجحانات کو مستلزم ہوتا ہے۔ مگر اس میں ایک مخصوص و ناقابل تحلیل انداز شاعر ہونے کا بھی معلوم ہوتا ہے جس کی لذت و الم میں تحویل نہیں ہو سکتی اس لئے ہم کو یہی نتیجہ نکالنا چاہئے کہ غصہ کا مرکب جذبہ ایک خاص قسم کی ایسی احساسی حالت پر مشتمل ہوتا ہے جو خوش یا ناخوش ہونے سے متاثر ہوتی ہے۔ یہی اور باقی جذبات کے لئے بھی کہا جاسکتا ہے۔

۵۔ طلبی حالت | شعور کو اپنے معروضات سے جو تعلق ہوتا ہے، اس کی محض ایک خاص حالت ہونے کی حیثیت سے، طلب نام ہے اس

خواہش کا کہ معروض میں فلاں تہہ ملی ہو یا یہ کہ عیا ہے علی حالہ ایسا ہی باقی سے ظاہر ہے کہ اس تعریف کی بنا پر حالت طلب حالت وقوف سے جدا گانہ شے ہے، لیکن تاثری حالتوں سے اس کا ممتاز یا جدا گانہ ہونا، اتنا وقیع نہیں ہے کیونکہ ایسی کسی حالت سے خوش ہونا کیا اس کو علی حالہ قائم رکھنے کی خواہش کے ہم معنی نہیں اور کیا کسی حالت سے ناخوش ہونا اس میں تبدیلی یا بے امنی کے مرادف نہیں؟ دو قسم کے واقعات پر غور کریں گے۔ یہ مسئلہ طے ہو سکتا ہے (۱) ایک تو وہ جن میں کہ تاثری حالت خود اپنے سے الگ طلب کو بطور شرط مقدم کے چاہتی ہے (۲) دوسرے وہ جن میں تاثری حالت غالب ہوتی ہے اور طلب اگر ہوتی بھی ہے تو بہت ہی کمزور اور دھندلی۔ پہلی قسم کی بہترین مثال کے لئے ہم ایک نہایت ہی شوقین طالب علم کی اس تکلیف کو لیتے ہیں، جو اس کو اپنے مطالعہ میں رکاوٹ، اپنے شوق کی کتابوں اور اخباروں کے نہ ملنے یا شور و صل اور لوگوں کے ہاج ہونے سے ہوتی ہے۔ اس مثال کے لئے یہ کہنا تو درست نہ ہوگا کہ طالب علم پہلے اپنی واقعی حالت کی وجہ سے تکلیف محسوس کرتا ہے باقی اس کی اپنے مطالعہ کو جاری رکھنے کی خواہش یا تو محض اسی تکلیف کا نام ہے یا یہ اس سے پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر وہ پہلے ہی مطالعہ کے جاری رکھنے کا خواہشمند نہ ہوتا، تو کتابوں اور اخباروں کا نہ ملنا اس کو تکلیف ہی نہ دیتا۔ یہ نہیں ہے کہ وہ پہلے چل اس لئے مطالعہ کرنا چاہ رہا ہے کہ تکلیف محسوس کر رہا ہے۔ بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ دراصل وہ اس وجہ سے ناخوش ہے کہ مطالعہ کرنا چاہتا ہے اور نہیں کر سکتا۔ کامیابی اور ناکامی کی وجہ سے جتنی خوشیاں یا ناخوشیاں ہوتی ہیں وہ سب اسی قسم کی ہوتی ہیں۔ یعنی ان میں طلب پہلے ہی سے شرط ہوتی ہے اس لئے ان کو اس طلب کا مترادف کیا معنی اس کا باعث تک نہیں قرار دیا جاسکتا۔ بلاشبہ ایسی بھی بہت سی مثالیں ہیں جن میں لذت و اطمینان اپنے سے مقدم کسی طلب و احتیاج کے تابع نہیں ہوتی بلکہ اصلی ابتدائی شے ہوتی ہے۔ جب ایسا ہوتا ہے تو طلبی حالت تاثری حالت کے ماتحت ہوتی ہے۔ اور ابتدا کسی شے سے خوشی یا ناخوشی ہوتی ہے جس کو ہم لازماً علی حالہ باقی رکھنا یا بدلنا چاہتے ہیں۔ لیکن جہاں ایسی صورت ہوتی ہے وہاں تاثری اور طلبی حالتوں میں فرق بھی زیادہ نمایاں

ہوتا ہے۔ تاثری حالت کا تعلق معروض کی اس حیثیت سے ہونا ہے جس میں کہ یہ شعور کے سامنے اپنے کو فی الحال پیش کر رہا ہے۔ بخلاف اس کے طلبی حالت ایک خاص طور پر (جس کی مزید توضیح و تحلیل نہیں ہو سکتی) مستقبل کی طرف راجع ہوتی ہے یعنی ایک ایسی شے کی طرف جو ابھی ہے نہیں بلکہ جس کو ہونا ہے۔

ہماری شعوری ذات کا فعلی پہلو دراصل طلبی حالت سے تعلق رکھتا ہے۔ اس تعلق کی نوعیت نہایت محتاط تو یہیہ و شریح کی محتاج ہے۔ ظاہر ہے کہ کسی کا محض چاہنا، خواہش کرنا یا جان بوجھ کر شعوری طور پر اس کا طالب ہونا، بذات خود فعلیت کے لئے کافی نہیں ہے۔ بلکہ ہم کو یہ بھی بتلانا یا اضافہ کرنا چاہئے کہ فاعل قسم کے شعوری احوال فعلیت یا علیت کی قابلیت، یعنی واقعات کے پیدا کرنے میں عوامل کی حیثیت رکھتے ہیں۔

لیکن بذات خود تعلق علیت بھی کافی نہیں۔ مثلاً ایک شخص کسی پرندہ کو بندوبست سے مارنا چاہتا ہے کہ نادانستہ گوئی کسی آدمی کے لگ جاتی ہے جس کی موجودگی کی ایک مطلق کوئی خبر نہ تھی۔ اس نتیجہ کو اس شخص کی شعوری فعلیت کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا۔ حالانکہ ایک معنی کر کے یہ اس کی اس صریح خواہش کا نتیجہ ہے کہ یہ پرندہ کو مارنا چاہتا تھا۔ پھر بھی یہ اس کی شعوری فاعلیت سے اس لئے منسوب نہیں کیا جاتا کہ اس کے فعل کا یہ محض اتفاقی نتیجہ ہے۔ کیونکہ نہ تو وہ اس نتیجہ کا ابتداء خواہشمند تھا اور نہ اس کو وہ اپنی غایت کے حصول کا کوئی ذریعہ یا شرط سمجھتا تھا۔

غرض طلبی شعور محض اس لئے ہماری ذات کا فعلی پہلو نہیں ہے کہ یہ واقعات کے پیدا کرنے میں بطور علت کے عمل کرتا ہے، بلکہ اس لئے بھی کہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے یہ خود اپنی تکمیل چاہتا ہے۔ علاوہ ازیں اس قسم کی علیت طلبی شعور کی ذاتی نوعیت سے ایسا تعلق رکھتی ہے کہ کسی اور شے میں یہ نہیں پائی جاسکتی۔ اس قسم کی حالتوں کے علاوہ جیسی کہ چاہنا، خواہش کرنا یا طلب کرنا وغیرہ میں ہم اس علیت کے معنی کا کوئی تصور ہی نہیں کر سکتے۔ بلاشبہ ہم ایک خمیدہ کھائی کے متعلق یہ تصور کر سکتے ہیں کہ گویا یہ اپنے آپ کو سیدھا کرنا چاہتی ہے۔ لیکن ایسا کرنے میں ہم دھل بہم جوہر پر کھائی کو ایک گونہ اپنی جیسی شعوری زندگی سے متصف کر دیتے ہیں۔

کامیابی اور ناکامی کے الفاظ، انکو یہ بالا نوعیت کے شعوری فعل ہی کے متعلق ہے
 اسنی بنتے ہیں اور اس قسم کی فاعلیت کو ناکامی کا تصور بھی اسی قدر مستلزم ہے جتنا کہ
 کامیابی کا۔ جس وقت ہم نشانہ لگاتے ہیں تو خواہ لگے یا نہ لگے، لیکن ہم دونوں صورتوں میں
 یکساں طور پر فاعل ہوتے ہیں۔ درحقیقت اس ذہنی فاعلیت کی مخصوص نوعیت ایسی
 مسلسل آزمائشوں کی صورت میں پوری طرح ظاہر ہوتی ہے جن میں کہ ناقص یا
 کامل کامیابی بہترین جزوی ناکامیوں سے حاصل ہوتی ہے، مثلاً اس گڑی کو بکے
 غم و استقلال نے رابرٹ بروس کی بہت بندھادی تھی، یا خود بروس کی وہ مسلسل
 کوششیں جو اس نے اسکاٹ لینڈ کا تخت حاصل کرنے کے لئے کیں۔ ایسی صورتیں
 ناکامی تنوع سعی کے ساتھ غم و ثبات کا باعث بنتی ہے جس میں نسبتاً تشفی بخش
 طریق عمل جاری رہنے یا ان کا اعادہ ہوتا رہتا ہے۔ باقی جو طریقے نسبتاً غیر تشفی بخش
 ہوتے ہیں وہ متروک یا متغیر ہوتے جاتے ہیں، اس حالت میں شروع سے آخر
 تک برابر طلبی شعور ایک ایسے رجحان کی طرح عمل کرتا ہے جو خود اپنی تکمیل چاہتا ہے۔
 لیکن یہ محض رجحان ہی ہوتا ہے، کیونکہ آخری نتیجہ کا انحصار صرف اسی پر نہیں بلکہ دیگر
 عوامل کے تعاون پر بھی ہوتا ہے، اور جہاں ان عوامل کی اعانت شامل نہیں ہوتی
 آخری کامیابی نہیں حاصل ہو سکتی۔

وہ احوال و شرائط جو فی الواقع رجحان طلب کی تشفی کے لئے کافی و ضروری ہوتے
 ہیں اور وہ شے جس کو کہ خود ذہن اس رجحان کی تشفی کے لئے شروع سے ضروری
 سمجھتا ہے، ان دونوں کے فرق کا ملحوظ رکھنا بھی لازمی ہے، یعنی ایک تو وہ شے
 ہے جس کی درحقیقت اس کو طلب ہوتی ہے، اور ایک وہ جس کی طلب معلوم ہوتی
 ہے۔ بالفاظ دیگر ایک تو وہ آخری غایت یا حالت جو واقعاً اس کی حاجت کو پورا
 کر دے گی اور وہ غایت جو فی الحال (قبل حصول ح) اس کے شعور کا مدد دینا ہے۔
 طلب کے لئے ایک عام شرط یہ ہے کہ ذہن کو شروع میں اس امر کا گھڑنے لگنا پڑے
 ہونا چاہیے کہ مجھ کو کس شے کی تلاش ہے۔ لیکن یہ ابتدائی توقف حتمی ہی نہیں ہوتا
 ہو سکتا ہے۔ کچھ بھی جو ذہن کے سامنے ایسی صورت پر حال ہوتی ہے جسکو
 وہ قابل تغیر سمجھتا ہے اور اس میں تغیر کرنا چاہتا ہے۔ لیکن پھر بھی ممکن ہے کہ

اس کو اس خاص تبدیلی یا تغیر کا متعین طور پر علم نہ ہو جو درکار ہے۔ کسی شے کو طبی شعور کا معروض بننے کے لئے جو کچھ ضروری ہے وہ شرائط تشفی کا اتنا بوجہ تا وقوف ہے جو آئندہ نفسی عمل کی رہنمائی کے لئے بلور نشان قدم کے کھم دے سکے گو یہ نشان کتنا ہی دھندلا کیوں نہ ہو حتیٰ کہ ہم اس کو معمولی معنی میں شرائط تشفی کا وقوف تاک نہ کہہ سکیں۔ صرف اتنی ضرورت ہوتی ہے کہ کچھ نہ کچھ تصور یا ادراک موجود ہو، تاکہ طبی عمل کا راستہ بالکل غیر متعین نہ رہے۔ یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ ابتدائی احضار نسبتہ ٹھیک ہونے پر بھی گمراہ کن ہو سکتا ہے۔ مثلاً ہو سکتا ہے کہ مجھ کو سیب کے کھانے کی خواہش ہو جس کو میں اپنی جیب میں موجود سمجھتا ہوں، لیکن ہاتھ ڈالنے پر اس میں نہ لفظ۔ یا یہ کہ سیب تو جیب میں موجود ہو مگر پھر بھی جیب میں اس کو کھانے لگوں تو تشفی نہ ہو۔ اور یہ معلوم ہو کہ درحقیقت جو کچھ چاہتا ہوں (واقعی تشفی) وہ، وہ نہیں ہے جس کو میں سمجھتا تھا۔ ہم جو کچھ چاہتے ہیں، اس کا علم کامل یقین کے ساتھ صحیح معنی میں ہم کو اسی وقت ہوتا ہے جبکہ اس کا واقعی حصول عمل میں آتا ہے۔ تجربہ سے سیکھنے میں شرائط تشفی کے ابتدائی احضار کی ازماکش و غلطی کے ذریعہ سے مسلسل نتیجہ، تعین و توسیع ہوتی رہتی ہے۔ ہم کو متواتر یہ معلوم ہوتا رہتا ہے کہ کیا شے درحقیقت ہم چاہتے ہیں اور کیا نہیں چاہتے فرض کر دو میں شطرنج کے ایک سوال کو حل کرنا چاہتا ہوں، ایک خاص غایت کو پیش نظر رکھ کر (معروض طلب) میں اس کا آغاز کرتا ہوں اور کوشش کرتا ہوں کہ کچھ ایسی محدود چالیں معلوم ہو جائیں جو حکمی طور پر بات دیدیں۔ اس حد تک تو شروع ہی سے میری غایت حیثیت معروض شعور کے متعین ہوتی ہے۔ لیکن بوری طرح یہ صرف اپنے حصول کے وقت ہی متعین ہوتی ہے۔ باقی جن حالوں کی مجھ کو ضرورت ہے اگر شروع ہی سے ان کا علم ہو تو تشفی تو پہلے ہی سے حاصل ہوگی اور کوئی سوال ہی نہ ہوگا کیونکہ سوال تو حل ہو چکا ہے طبی عمل کو جس حد تک کوئی شے حاصل کرنا ہوتی ہے وہ آخری طور پر پہلے ہی سے متعین نہیں، بلکہ نسبتہ غیر متعین ہوتی ہے۔ شروع میں آخری غایت کا صرف اسی حد تک احضار ہوتا ہے جس حد تک کہ رہنمائی کے لئے ضروری ہوتا ہے اور بس سے ایک خاص جہت میں ذہنی عمل شروع ہو جاتا ہے۔ یہ مثال بہترین نوعیت کی ہے اور اب یہاں ہم کو کچھ اور اضافہ کی ضرورت نہیں۔

کیونکہ ارتفائے ذہنی کی ساری بحث و تشریح کے ذیل میں (بہمسا کہ آگے چلکر خود معلوم ہوگا) اس کی مثالیں برابر ملتی رہیں گی۔

جو کچھ اور بیان ہوا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ طلبی عمل کے ضمن میں لفظ "غایت" کا استعمال کچھ نہ کچھ ابہام رکھتا ہے۔ اس کے دو سنی ہو سکتے ہیں یا تو (۱) طلب کی حقیقی واقعی تشفی اور یا (۲) تشفی کے وہ شرائط جو اس واقعی تشفی کے حصول سے پہلے بن شعور کے سامنے جوتے ہیں پہلے سنی میں لفظ غایت کا اور جو کچھ بھی مفہوم ہو مگر اس سے اسکے معمولی اعلیٰ معنی یعنی خاتمہ یا انجام کا ضرور انظار ہوتا ہے۔ طلب کی جب بالکل تشفی ہو جاتی ہے تو یہ بالکل ختم ہو جاتی ہے۔ کھانے کی استہسا سیر ہو کر کھا لیے کے بعد نہیں رہتی وہی عجزس سوال زیر بحث کے حل ہو جانے کے بعد با تارہتا ہے، و قس علیٰ ہذا جس غایت سے شعوری کو تشفی اپنی تشفی سے حاصل ہوتی ہے جب وہ تمام و کمال پوری ہو جاتی ہے تو اسی کے ساتھ کو تشفی کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اس حقیقت میں دو وجوہ سے اشتباہ واقع ہو سکتا ہے۔ اولاً تو اس لئے کہ ایک طلب یا خواہش کے پورا کرنے میں بسا اوقات دوسری خواہشیں رونما ہو جاتی ہیں۔ مثلاً ایک سوال کا جواب ملنے سے اسی قدر یا اس سے زیادہ دیکھ پ دو سرے سوالات نکل آتے ہیں۔ بایں ہمہ اس امر کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہمارا ابتدائی عجزس جو پہلے سوال کے متعلق تھا، وہ اس کا جواب ملنے پر ختم ہو جاتا ہے۔ ثانیاً اس لئے کہ بعض غایات اس قدر عجزس ہوتی ہیں کہ ایک طویل سدری سلسلہ کے بغیر پوری نہیں ہو سکتی ہیں۔ اور بعض ایسی ہوتی ہیں جو پوری طرح کبھی بھی متحقق نہیں ہو سکتیں، جیسے کہ افلاقی خیالات، کہ ان کا کما حقہ کبھی تحقق نہیں ہوتا۔ لیکن ان صورتوں میں بھی جس حد تک کہ تشفی حاصل ہو جاتی ہے، اس حد تک طلب ختم ہو جاتی ہے لفظ غایت کے اس مفہوم کو تیز کرنے کے لئے جس میں کہ وہ واقعی تشفی اور تشفی کے ساتھ طلبی عمل کے خاتمہ کو مستلزم ہوتا ہے، ہم غایتی مالہ استعمال کرتے ہیں۔ اور لفظ غایت کو اب ہم دوسرے معنی تک محدود رکھ سکتے ہیں، یعنی طلب کا معروض، یا تشفی کے وہ شرائط جو واقعی کا سیلابی سے پہلے میں ذہن جوتے ہیں۔ اس ذیل میں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ ذہن کو اس بارے میں غلط فہمی ہو سکتی ہے کہ درحقیقت وہ کیا چاہتا ہے اور یہ کہ اس کا ابتدائی نشان رہنمائی بہت ہی مبہوم و ناقص

ہو سکتا ہے۔ برعکاس اس کے جو شرائط درحقیقت اس کی تشفی کا باعث ہو سکتی ہیں وہ خود اس کی اور اس کے عالم رہائش پر منحصر ہوتی ہیں۔ یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہئے کہ جب ہم واقعاً کسی غایت کے حصول کے لئے کوشش کر رہے ہیں تو اس وقت ہم اس کو اس ذاتی عمل کا خاتمہ تصور نہیں کرتے جو اس کی طرف جارہا ہے۔ بلکہ ہم ان شرائط کی ایجابی نوعیت کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جن سے ہم تشفی حاصل ہوگی۔ اب یہ شرط اپنے حصول کے بعد عموماً پورا اثر پیدا کرنے کے لئے کچھ وقت لیتی ہیں۔ کھانے کی انتہا کھانے سے تشفی پاتی ہے، لیکن کھانا شروع کرتے ہی نہیں بلکہ اس وقت جبکہ ہم سیر ہو کر کھا چکے ہیں۔ لیکن پھر وہ آدمی جو کھانے کے اشتہار میں بیٹھا ہے، وہ کھانے کے پورے عمل کا خیال کرتا ہے نہ صرف اس لمحہ کا جب کہ اس کی جھوک بالکل رفع اور لازماً ختم ہو چکی ہوگی۔ حالانکہ دوسری طرف غایتی حالت یا منتہی کے معنی میں ہی لمحہ غایت ہوتا ہے۔

باب (۲)

توجہ

۱۔ عام ماہیت

ذہنی فعلیت کی دو قسمیں کی جاسکتی ہیں، نظری اور عملی۔ مجھ کو کسی سے
سے جو دلچسپی ہوتی ہے اس کی تشفی یا تو اس سے کو جزاً یا کلاً
ذہن کے سامنے رکھنے پر منحصر ہوتی ہے یا اس کے متعلق نسبتاً زیادہ قطعی و صحیح علم حاصل
کرنے پر میری حالت فی نفسہ ممکن ہے کہ استفہامی یا سوالی ہو۔ ایسی صورت میں معروض
کی نوعیت کو میں زیادہ کامل اور غیر مبہم طور پر معلوم کرنے میں مصروف ہوتا ہوں باقی
کسی اور قسم کا تفسیر اس میں پیدا نہیں کرتا (الا آنکہ یہ تفسیر حصولِ علم کے لئے وسیلہ ہو)
بلکہ اس صورت میں شعور طلب جس غایت کی طرف مائل ہوتا ہے وہ محض معروض کے
اچھی طرح سمجھنے، اس کے متعلق احکام و مفروضات قائم کرنے، سوالات کا جواب دینے
اور تسکون دور کرنے، غیر تخیل کے رفتہ رفتہ کامل و صاف ہونے، یا بعض حالات میں
صرف اس وقت تک اس کو ذہن کے سامنے رکھنے سے حاصل ہو جاتی ہے کہ اسکے ساتھ
دلچسپی ختم ہو جائے۔

جس حد تک ذہن اپنے مفروضات پر اس قسم کا عمل کرتا ہے، ہم اس عمل کو
توجہ کہتے ہیں۔ توجہ اس لحاظ سے محض طلب ہوتی ہے کہ یہ اپنی تشفی کے لئے اپنے
معروض کے متعلق مزید واقفیت حاصل کرنے کے سوا اس میں اور کسی قسم کا
تغیر نہیں پیدا کرتی

نظری اور عملی فعلیت میں جو تجریدی طور پر امتیاز کیا جاسکتا ہے، تاہم یہ دونوں

برابر مخلوط اور ایک دوسرے کے ساتھ مشروط ہوتی ہیں۔ کیونکہ عملی غایات کے حصول کے لئے مقصود و وسائل کے بہتر علم کی ضرورت ہوتی ہے، لہذا اس حد تک عملی تجویز میں نظری تجویز بھی شامل ہو جاتی ہے جو توجہ کی صورت اختیار کرتی ہے۔ دوسری طرف اکثر ایسا مقدمات ہیں کہ معروض کی کافی واقفیت اس بات کی تقاضی ہوتی ہے کہ اس کے متعلق عملی اختیار سے کام لیا جائے۔ اس لئے ممکن ہے کہ کوئی عملی غایت ہمارے پیش نظر ہو۔ اور اس غایت کی خاطر ہم اس لئے حصول کے وسائل و شرائط کی طرف متوجہ ہوں۔ مثلاً میں کسی چٹان پر چڑھنا چاہوں اور چڑھنے سے پہلے اس کا اس لئے بغور مشاہدہ کرنا ہو کہ چڑھنے کی بہترین صورت کیا ہو سکتی ہے۔ یہاں تک جو کچھ میں نے حاصل کیا وہ معروض کا زیادہ کامل علم ہے۔ یہ میری اصلی خواہش کی جزوی تسفی ہے، جو مجھ کو اپنی غایت سے ایک درجہ قریب تر کر دیتی ہے، مگر صرف اس لئے کہ اس قرب سے آگے قدم بڑھانا ممکن ہو جاتا۔ دوسری طرف ممکن ہے کہ میری دیہی خالص نظری قسم کی ہو۔ مثلاً مجھ کو چٹان کی ماریضیاتی ساخت معلوم کرنی ہو۔ اس صورت میں محض مشاہدہ کافی ہوتا ہے اگر چڑھنا ضروری بھی ہوتا تو یہ مشاہدہ کو ممکن بنانے کا محض ایک ذریعہ ہوتا ہے جس طرح صورت اولیٰ میں مشاہدہ چڑھائی کو ممکن بنانے کا محض ایک وسیلہ تھا۔

۲۔ توجہ ہر ذہنی فعلیت انتہائی تحلیل و تجزیہ کر کے اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ہم خود کی اصل صورت ہے اپنے عمل سے بجز توجہ کے اور کسی طرح کوئی عملی غایت حاصل نہیں کر سکتے۔ اپنے ماحول میں ہم صرف جسمانی حرکات سے تغیرات پیدا کر سکتے ہیں۔ لیکن جسمانی حرکات کے نشین کا صرف ایک ہی طریقہ ہے یعنی عمل حرکت یا نتیجہ حرکت کے تصور کی طرف توجہ۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ ہم فلاں مطلوبہ حرکت کر سکتے ہیں تو اب اس کے وقوع کے لئے جو کچھ ضروری ہے وہ بس اس حرکت یا اس سے حاصل ہونے والی غایت کے خیال کا ایک خاص غلبہ۔

ظہیر قاعدہ یہ ہے کہ ”جب کسی شے کا کرنا“ یعنی اس کے کرنے کا خیال شعور پر غالب ہو اور مخالف خیالات نکل جائیں یا ادب جائیں تو اس وقت فعل صادر ہو جاتا ہے۔ ”اپنی انگلی کو سیدھی رکھ کر یہ محسوس کرنے کی کوشش کر دو کہ گویا تم اس کو موڑ رہے ہو ایک منٹ اس خیالی تغیر وضع سے ایک جھنجھکی سی محسوس ہونے لگے گی۔ مگر اس کے

باوجود یہ واقعی یا حسی حرکت نہ ہوگی۔ کیونکہ اس کا واقعہ حرکت نہ کرنا بھی تمہارے موجودہ دہنی خیالات کا ایک جز ہے۔ اس جز سے قطع نظر کرو اور محض حرکت کا خیال کرو تو یہ بغیر کسی قسم کی کوشش کے فوراً واقع ہو جائیگی۔

کسی فعل یا اس کے نتیجے کے خیال کا ایسا تعلیمی غلبہ اس فعل یا نتیجے کی خواہش بالطلب پر مبنی ہو سکتا ہے۔ اور اس حد تک اس فعل کا وقوع بہارِ اعلیٰ ہے۔ یعنی یہ ہماری ہی شعوری فعلیت کا ایک ارتقا ہوتا ہے۔ مثلاً ہم اپنی انگلی کے سیدھا رکھنے کے خیال کو چھوڑ کر صرف اس کے موڑنے کی طرف محض اس لئے توجہ کر سکتے ہیں، کہ ہم اس کو موڑنا چاہتے ہیں اور سیدھا نہیں رکھنا چاہتے۔ یا ہو سکتا ہے کہ ہم کو سیدھا رکھنا سرے سے بھول ہی جائیں تو اس صورت میں وہی فعل غیر ارادی طور پر سرزد ہو جاتا ہے۔

جب کسی شے کے کرنے کا غلبہ خیال ہمارے چاہے خواہش کرنے پر نہیں، بلکہ دیگر شرائط پر مبنی ہوتا ہے تو اس سے پیدا ہونے والے فعل کو ”تصور“ کہتے ہیں۔ اس فعل کی توجیح ایسے واقعات سے خوب ہوتی ہے کہ ”جاننا یا اٹھانا“ کہا جاتا ہے مثلاً ایک شخص کو بچھوٹی سی چیز چپا کر اپنی توجہ جہاں تک ہو سکتا ہے اس چھپاؤ اور اس کے چھپانے کی جگہ پر قائم رکھتا ہے۔ جب وہ ایسا کرتا ہے تو اس سے غیر ارادی دوبارہ اسے طور پر ایسی خفیف حرکات سرزد ہوتی ہیں، جن سے دوسرے تاڑھاتے ہیں۔ اس چیز کو کہاں غائب کرنا چاہئے۔ اسی طرح عملِ تنوُّج کی بعض حالتوں میں معمول سے جس فعل کو کہا جاتا ہے وہی کرتا ہے اور یہ محض اس لئے کہ اس فعل کا تصور معمولی تصور پر مبنی وغالب ہو جاتا ہے اور مخالف احتمالات ذہن سے خارج ہو جاتے ہیں۔

تصویری حرکتی فعل روزانہ زندگی کا ایک عام واقعہ معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً باقیں کرتے کرتے مجھ کو فرش پر پڑی ہوئی ایک الین یا آستین پر پڑی ہوئی گرد کا خیال آ جاتا اور اس سلسلہ کا قطع کئے بغیر میں گرد ہٹا دویتا یا تلبین اٹھا لیتا ہوں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ معروض کے محض ادراک اور فعل کے سرسری خیال سے اس کا وقوع ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات تصور سے فعل کی طرف آنا خواہش کے خلاف ہوتا ہے مثلاً ایک نوجوان ایسی پہلی تقریر کرنے سے قبل اس امر کو جانتا ہے کہ وہ تقریر کے وقت کانپنے لگے گا۔

اس کی رنگت فنی ہو جائیگی۔ اور کیا عجب ہے، کہ اس کی بدولت تقریر بیہودہ و بے ربط ہو جائے۔ حالانکہ اس کی خواہش بالکل برعکس ہوتی ہے، پھر بھی وقت آنے پر غوف کا تصور ذہن پر ایسا ستولی ہو جاتا ہے کہ باوجود مخالف خواہش کے ہوتا وہی ہے جس کا اندیشہ تھا۔

۲۔ توجہ اور عدم توجہ کا فرق
ان کے مجموعہ کا نام ”ساحت شعور“ رکھ لو۔ توجہ اس ساحت یا میدان کے صرف ایک حصہ کی طرف ہوتی ہے۔ باقی حصہ

کے ساتھ ہماری مشغولیت فاعلانہ نہیں ہوتی۔ لہذا اکل ساحت شعور کے دو حصے لئے جملہ سکتے ہیں، ساحت توجہ اور ساحت عدم توجہ۔ اس کی توضیح عموماً ساحت نظر کے موازنہ سے کی جاسکتی ہے۔ ہر وقت ساحت نظر کی صرف وہی خصوصیات واضح طور پر نظر آتی ہیں جن پر ہم اپنی آنکھوں کو جلاتے ہیں، اس سے جو اقسامات آنکھ کی طرف آتے ہیں وہ سب کیلئے ایک خاص حصہ پر پڑتے ہیں جس کو نقطہ اصغر کہتے ہیں۔ باقی ساحت نظر لے دیگر حصے (جن کے شعلہ ہم کہتے ہیں کہ گوشہ چشم سے نظر آتے ہیں) ایک خاص طور پر کچھ بگڑے بگڑے اور دھندلے سے نظر آتے ہیں۔

اسی طرح ساحت شعور بھی معمولاً دو حصوں میں مشتمل ہوتا ہے۔ ایک مرکزی رقبہ جس کے معروضات صاف طور پر سمجھ میں آتے ہیں، اور دوسرا محیطی رقبہ یا حاشیہ جس کے معروضات صاف طور پر سمجھ میں نہیں آتے۔ لیکن ہے کہ یہ کہنا صحیح نہ ہو کہ تمام وہ معروضات جو ایسی طرح سمجھ میں آتے ہیں ان کی طرف لازماً توجہ بھی ہوتی ہے۔ لیکن ہم یہ دعویٰ ضرور کر سکتے ہیں کہ ان کے علاوہ باقی معروضات پر توجہ یقیناً نہیں ہوتی۔ اس کے ثبوت کے لئے ہم کو اس عدم وضاحت کی نوعیت کی ضرورت ہے کہ دینی جلسے جس کو توجہی وقوف کے متعلق قرار دینا ہے۔ اس معنی میں کوئی معروضہ اس وقت غیبی واضح ہوتا ہے جبکہ شعور کے سامنے تو وہ موجود ہو، مگر اس کا علاوہ اور اب نہ ہوتا ہو۔ اس صورت میں معروض کا علم تفصیلی نہیں بلکہ اجمالی ہوتا ہے۔ اجمالی ہونے کے معنی میں کہ جب کوئی معروض کسی نکل یا مجموعہ کے متن میں اس طرح منقوس ہے کہ اس کے علاوہ متغیر ہونے کا خیال نہ ہو مثلاً

کتاب کے ایک صفحہ پر نظر ڈالتے وقت ہم کو صفحہ کا مجموعی طور پر واضح علم ہوتا ہے، مگر ہر حرف کی شکل کا علم نہ یا مفصل طور پر امتیاز نہیں ہوتا بالخصوص جبکہ رسم خط سے ہم نا آشنا ہوں یعنی یہ کتاب فرض کر دو کہ سنسکرت یا روسی زبان میں ہو جس سے ہم ما واقف ہیں۔ پہلی بار کسی اجنبی زبان کو سننے میں ہم کو غلط ملط اور پریشان اصوات کا تو خوف ہوتا ہے، لیکن علمِ ہر علم، الفاظ کا ہم امتیاز نہیں کر سکتے مختلف آلات موسیقی کے بجائے کی غلط و مجموعی آواز ہم کو صاف طور پر سنائی دے سکتی ہے، لیکن یہ ضرور نہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی علم نہ آواز میں ہم امتیاز کر سکیں۔

واضح و مفصل شعور کے مقابلہ میں اس قسم کے بھل و قوف کو تحت الشعور کہتے ہیں۔ ہماری ذہنی زندگی میں ہمارے مشمولات شعور کا ٹرا جسے تحت الشعور ہی ہوتا ہے جو درحقیقت شعور کے سامنے تو ہوتا ہے مگر مفصل طور پر علم میں نہیں آتا ہم کو داخلی اعضا کی تغیر پذیر حالتوں اور خارجی اشیاء سے بشارت حاصل ہوتے رہتے ہیں جن سے حسی تجربات تو ہوتے ہیں، لیکن ان میں امتیاز ہونا لازمی نہیں ہوتا فرض کر دو کہ میں شمع کی روشنی میں جو میرے برابر میز پر روشن ہے، میں ایک کتاب پڑھ رہا ہوں۔ اس وقت میرا دھن جس تے میں مشغول ہے وہ کتاب مذکور کا مضمون ہے اور اس کی بھی وہ خاص صورت جو اس جملہ سے پیدا ہوتی ہے جس پر اس وقت میری آنکھیں ہیں باقی مقابل کے دوسرے صفحہ کی سطح میں یا اسی صفحہ کی دیگر سطروں یا حاشیہ یا شمع کی روشنی یا میز کی سطح یا اپنے لباس کا جو میری جلد سے سس کر رہا ہے، یا گھڑی کا جو میری پشت کی جانب ٹک ٹک کر رہی ہے، مجھ کو کوئی خیال نہیں ہوتا۔ لیکن بایں ہمہ یہ تمام چیزیں میرے حواس پر مشتمل ہو رہی ہیں جس سے میرے شعور کی ایک خاص حالت ہے۔ چنانچہ اگر اس ماحول میں تغیر و تبدل ہو تو میرا مجموعی تجربہ بھی بدل جائیگا۔ مثلاً بجائے شمع کے لمب یا آفتاب کی روشنی میں پڑھوں تو بعینہ پہلا سا تجربہ نہ ہوگا۔ اگر کتاب پر حاشیہ نہ ہو یا مقابل کا صفحہ سادہ ہو تو بھی فرق آجائیگا، علیٰ ہذا اگر میں کرسی پر بیٹھوں اور کتاب کو میز پر رکھ کر پڑھنے کی جگہ لیٹ کر پڑھوں تو بھی تجربہ بدل جائیگا۔ لہذا ظاہر ہے کہ اس قسم کے حالات و شرائط شعور پر اثر تو کرتے ہیں، لیکن ان اثرات کی پیدا کرنے والی چیزوں کی طرف نہ تو ہر

بجائی ہے، نہ ان کا خیال آتا ہے اور نہ ان کے امین امتیاز کیا جاتا ہے۔ بلکہ اس قسم کے سب تجربات تحت اشعوری ہوتے ہیں۔

یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ ان تحت اشعوری معروضات کا علم ہی کیونکر ہوتا ہے؟ جس وقت یہ واقع ہوتے ہیں اگر اس وقت ان کا بہتہ نہیں ملتا تو پھر کس ذریعہ سے ہم کو ان کا علم ہوتا ہے؟ اس کا جواب دو طرح سے دیا جاسکتا ہے۔ اول تو یہ تحت اشعوری معروضات مجموعی طور پر اُس جس کا تعین کرتے ہیں جو ہماری کسی وقت کی عام حالت سے پیدا ہوتی ہے۔ واضح شعور کے معروض کے لئے یہ ایک قسم کی درمنہ لی پائیں گاہ ہوتی ہیں۔ ”ان کا شعوری زندگی پر دہری اثر ہوتا ہے جو دھوپ یا کمرے کا کسی منظر پر یا مثالی ہونے تحریر کا پھر اسی جگہ پر لکھی ہوئی دوسری تحریر پر اثر ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ ہم کو تحت اشعوری معروضات کے سابق وجود کا اس وقت علم ہوتا ہے جبکہ یہ تحت اشعوری نہیں رہتے۔ مثلاً جب گھڑی رک جاتی ہے تو مجھ کو معلوم ہو جاتا ہے اگرچہ پہلے اس کی ٹیک ٹیک کرنے کا خیال نہ تھا۔ مگر یہی نہیں بلکہ اب مجھ کو یہ بھی پتہ چل سکتا ہے کہ گھڑی کی آواز پہلے سے میرے مجموعی تجربہ میں داخل تھی البتہ اس کی طرف توجہ نہ تھی۔ اسی طرح کتاب کا حاشیہ جس حد تک میرے تجربہ کو متاثر کرتا ہے وہ تحت اشعوری طور پر ہی متاثر کرتا ہے، لیکن اگر ٹھنار روک کر حاشیہ کی طرف متوجہ ہوں اور یہ علوم کر دوں کہ یہ چوڑا ہے یا پتلا، تو اس وقت میں جانتا ہوں کہ میرے شعور میں کوئی اُشے بالکل نئی داخل نہیں ہو رہی ہے۔ بلکہ میری آنکھوں کے سامنے یہ حاشیہ اس کی طرف متوجہ بھرنے سے قبل بھی موجود تھا، اور میرے تجربہ میں فرق پیدا کر رہا تھا۔

مختصر یہ کہ ساحت شعور کی واضح اور نمایاں اشیاء دھندلی اور غیر شکل پائیں گاہ کے مقابلہ میں ابھری ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ جب جی چاہے ہم اپنی توجہ کو خود اس دھندلی پائیں گاہ کی طرف منقطع کر سکتے ہیں تاکہ اس کی نوعیت کو اچھی طرح معلوم کر لیں۔ اس حالت میں ہم یکے بعد دیگرے ان حسی تجربات کو کو یا چاہتے جلتے ہیں

نو پہلے غیر میسر تھے۔ جلد کے کسی حصہ کی طرف متوجہ ہونے سے ہم کو دباؤ، تپاس، حرارت اور جھنجھن وغیرہ ایسی چیزیں محسوس ہوتی ہیں جن کا پہلے خیال نہ تھا۔ ”علیٰ ہذا اگر کسی وقت فراخ رو رہے سنو تو ایسی آوازوں کا شعور ہوتا ہے جو معمولی حالات میں ہمیں سنائی دیتی ہے۔ مثلاً آیتوں کی سرسراہٹ جتہ کا بہنا کھینچوں کی بھینچنا ہٹ وغیرہ یا جس صورت میں کہ اس قسم کی خارجی آوازیں قطعاً مفقود ہوں تو خون کے کان میں سے گزرنے کی آواز سنائی دیتی ہے۔“

اسی طرح بتدریج ان مختلف حواس کا بھی علم ہوتا ہے جو اندرونی اعضاء پر چھوڑنے والے اندک نالی وغیرہ کی حالتوں پر مبنی ہوتی ہیں۔

اب اس تدریجی عمل امتیاز میں دو باتیں قابلِ لحاظ ہیں۔ اول یہ کہ ہر ایسا جز جس کا اسی طرح امتیاز ہوتا ہے، وہ مستقل بالذات اور بجائے خود مکمل نہیں سمجھا جاتا بلکہ اس کو تجربہ کے ایک ایسے ٹرے کل یا مجموعہ سے جن لیا جاتا ہے، جو بہت سی ایسی دیگر خصوصیات پر مشتمل ہوتا ہے، جن کا ہنوز مفصل طور پر علم نہیں ہوا ہے۔ جس شے کا ہم کو کسی وقت وقوف ہوتا ہے اس کے عقب میں ہمیشہ ایک ایسی غیر محدود پائیں گاہ موجود ہوتی ہے، جس کی کامل طور پر کبھی تکمیل نہیں کی جاتی۔ دوسری بات پہلی میں داخل ہے۔ وہ یہ کہ کسی جزوی حس کا جب واضح طور پر شعور ہوتا ہے تو یہ نہیں معلوم ہوتا کہ یہ اسی وقت پہلی دفعہ شعور میں آیا ہے، بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی طرح سماعت شعور پہلے ہی سے موجود تھا۔

تحت الشعوری حالت صرف دھندلی پائین گاہ تک ہی محدود نہیں جس کے مقابلہ میں متنازعہ تجربات اور مثالیں ابھرے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ بلکہ خود ممتاز حواس اور مثالوں میں بھی تحت الشعوری اجزائے جملہ ہوتے ہیں۔ اس کی ایک مثال روشن چوکی کا باج ہے جس میں سننے والا ہر ساز کی علیحدہ علیحدہ آواز میں امتیاز نہیں کرتا۔ ایسی ہی مثال اکہرے ساز (مثلاً سارنگی) کی آواز سننے بھی مل سکتی ہے یہ آواز دراصل ایک مرکب حس ہوتی ہے جو مختلف اصوات سے ملکر بنتی ہے جن کو

ایک آفت کار یا فن دان شخص کے کان معلوم کر سکتے ہیں۔ لیکن ناواقف لوگ بالعموم صرف مجموعی تجربہ کی ایک خاص کیفیت ہی کا امتیاز کرتے ہیں، اور یہ ایسی کیفیت ہوتی ہے جس میں سارنچی کا ایک سر بانسری کے لینم اسی سر سے مختلف ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا پیرنٹ کے ایک دانہ کو ربان پر پھرانے سے ہم کو ایک مجموعی حس کا تو علم ہوتا ہے۔ لیکن عموماً ہم اجزاء کی تحلیل نہیں کرتے۔ حالانکہ درحقیقت یہ ایک مرکب تجربہ ہوتا ہے جس کی طرف اگر پوری صحیح طور پر ہم توجہ کریں تو معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ شیرینی ٹھنڈک اور تیزی کی حسوں پر مشتمل ہے۔

آخر میں ہم کو تحت الشعوری حسوں اور مثالوں کے متعلق عمومی طور پر یہ دیکھنا ہے کہ ہماری ذہنی زندگی میں ان کا کیا وظیفہ یا کام ہے جی تجربہ اپنے علاوہ دیگر اشیاء یعنی خود ہمارے اجسام اور ان اجسام کے فہم کا باعث ہوتا ہے جو ہمارے حواس پر عمل کرتے ہیں۔ یہ تحت الشعوری حسوں پر کس حد تک صادق آتا ہے؟ جہاں تک کہ خود حسوں کا علیحدہ علیحدہ امتیاز نہیں ہوتا وہ خارجی دنیا کے متعلق بھی الگ الگ اجزاء پر مطلع نہیں کرتے۔ باری ہم اس حد تک ان کی ایک بالواسطہ وقوفی قیمت ہوتی ہے جس حد تک کہ اس قسم کی وقوفی قیمت اس مجموعہ یا کل کی ہوتی ہے جس کے یہ غیر ممتاز اجزاء ہیں مثلاً ہم سارنچی کی آواز کو اس خاص کیفیت سے پہچانتے ہیں جو جزوی اصوات سے تجارت پیدا ہوتی ہے، اگرچہ خود ان جزوی اصوات کو ہم نہ پہچان سکیں۔ پیرنٹ کی رائی میں اس مسئلہ پر کیا بتایا کرتے ہیں جو ٹھنڈک، شیرینی اور تیزی کی حسوں سے مل کر پیدا ہوا ہے۔ گو مخلوط تجربہ کے خود ان تین ہی اجزاء کا علیحدہ علیحدہ امتیاز نہ ہوتا ہو۔ یہی تحت الشعوری حسوں کی دھندلی پائیں گاہ پر بھی صادق آتا ہے جن کے مقابلہ میں امتیاز اشیاء نمایاں اور ابھری ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ اس سے خارجی عالم یا خود ہمارے اجسام کے موجودات واقعات کا ممتاز اور اک نہیں ہوتا۔ مگر کسی وقت جو ہماری مجموعی حالت ہوتی ہے اس سے اس کا ایک عام وقوف ضرور ہو جاتا ہے یہ پائین گاہ اس خاص نقطہ نظر کا تعین کرتی ہے جس سے ہم عالم اور اپنے آپ کو دیکھتے ہیں۔ اور اس طرح یہ بالواسطہ ہمارے اس نقطہ نظر کا بھی تعین کرتی ہے جس سے ہم واضح شعور کی اشیاء کو دیکھتے ہیں۔

تحت الشوری حوس کی ماتی نوعیت عمل کو ایجابی و سلبی وجہوں میں منقسم کیا جاسکتا ہے۔ سلبی الحافہ سے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تحت الشوری تجربات حس شعور کی رو کا جز نہیں ہوتے۔ یعنی یہ احضارات کی اس روانی یا بہاؤ میں داخل نہیں ہوتے جس کے ذریعہ سے ہم کو کسی معروض فکر یا ادراک کے مختلف جواب، خصوصیات اور تعلقات کا تسلسل و قوف ہونا ہے۔ یہ شعور کے دیگر مشمولات کے ساتھ مل کر ترکیب میں جاتے۔ نہ یہ دریائے فکر یا سلسلہ تصورات کا جز ہوتے ہیں۔ ان میں جو کچھ تغیر واقع ہوتا ہے اس کی وجہ وہ حالات ہوتے ہیں جو آلات حس کو متاثر کرتے ہیں۔ درنہ صورت دیگر یہ بالکل بے حرکت رہتے ہیں دریائے شعور کے استعارہ سے ہمارا مقصود واضح و بلی شعور ہوتا ہے۔ یعنی وہ شعور جو ممتاز منفرد سے مشغول ہوتا ہے۔ اس کے عکس تحت الشوری احضارات کو بحر منہج کی امواج سے تشبیہ دی جاسکتی ہے۔ ایک اور سلبی خصوصیت یہ ہے کہ تحت الشوری تجربات سے حکم اور یقین کا تعلق نہیں ہوتا۔ نفیاً یا اثباتاً ہم ان کی متعلق کوئی حکم نہیں لگاتے جتنی اُنکے دہی وجود تک کا دعویٰ ہم نہیں کرتے۔ ہم ان کا کوئی ایسا شعور نہیں رکھتے جس کی بنا پر ”یہ“ ”وہ“ ”یا“ ”یہاں“ ”وہاں“ وغیرہ کے سے الفاظ سے ان کو ظاہر کر سکیں۔

ان کی ایجابی خصوصیات مندرجہ ذیل ہیں۔ ان کا اگرچہ واضح طور پر علم نہیں ہوتا تاہم ان کی تحت الشوری موجودگی ایک ایسی حالت ہوتی ہے حوالہ کو مضمون شعور میں اجماع و یکجہتی سے۔ مثلاً اگر کتاب پڑھتے پڑھتے میری توجہ اچٹ حاسے کے ٹوسلے رہی ہو تو تنوع لی روشنی کا خیال بھلاؤ آجاسکتا ہے۔ یعنی وہ شعری تجربات میں جو پہلے تسلسل ہوتے تھے اب تحت الشوری نہیں رہتے۔ بلکہ ان کا مفصل طور پر امتیاز ہونے لگتا ہے جس کے بعد تنوع کی روشنی مستار طور پر سمجھ میں آتی ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ تحت الشوری مشمولات احضارات کے مقابلہ میں ساکن ہوتے ہیں۔ لیکن یہ حالت سکون ایسا ایسے دباؤ کی سی ہوتی ہے جس کوئی ہوئی اسیر نگ یا کمانی ہے ساتھ تشبیہ دیکھنے میں آجہاں یا باؤنا اور یہ ابھرے۔ یہ تصویری حسی کے دروازہ پر منتظر اور داخلہ کے لئے متعاقب منتظر رہتے ہیں۔ ان کا یہ تقاضا اس کی شدت اور اس معروضات کی دلچسپی کے تناسب سے ہوتا ہے۔ جن کو یہ پائیں کر سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جس قدر شدت سے سوچا جائے اس سے حواس

متاثر کرے گی اسی قدر اس میں میری توجہ کو اپنی طرف منطقت کرنے کا امکان زیادہ ہو گا۔ دلچسپی کے اس اثر کی ایک مثال یہ ہو سکتی ہے کہ کسی مطبوعہ کا غذبہ پر اپنا نام دیکھنا کسی لفظگو میں اس کو سننا ہماری توجہ کو اپنی طرف کس طرح جذب کر لیتا ہے۔ حالانکہ اسی کے ساتھ کے دوسرے الفاظ خواہ ان کا باصرہ یا سامعہ پر اتنا ہی اثر ہوا، مگر ان کی طرف توجہ نہیں پڑتی۔ ہمارے تحت اشوری تجربہ کے تغیرات اشوری کی رو کو پھیر دینے کی خاص طور پر قابلیت رکھتے ہیں چنانچہ ممکن ہے گھڑی ٹک ٹک کرتی رہے اور اس کی طرف توجہ نہ ہو۔ لیکن اگر یہ رک جائے تو فوراً اس کا علم ہو جاتا ہے۔

کسی شے کی طرف توجہ ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کا منفصل طور پر امتیاز ہو۔ اسی لئے تحت اشوری چیزوں کی طرف توجہ نہیں ہوتی۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس شے کا منفصل طور پر امتیاز ہو اس کی طرف خواہ مخواہ توجہ ہونا لازمی ہے۔ کیونکہ نفس توجہ اس قسم کے امتیاز سے ایک زیادہ شے ہوتی ہے۔ یہ نام ہے معروض پر اس طرح مصروف ہونے کے محسوس میلان کا کہ اپنے کو کسی طریقہ سے عملی یا نظری طور پر اس کے مطابق کر لیں جہاں کوئی ہمارے لئے ایسی دلچسپی بالکل نہیں ہوتی، جو معروض کے ساتھ ہم کو مشغول کر سکے، تو وہاں توجہ کا بھی کوئی وجود نہیں ہوتا۔

لہذا لب ہمارے لئے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا واقعا ایسا ہوتا ہے۔ کیا کوئی ایسی شے ہمارے واضح شعور میں کبھی داخل ہو سکتی ہے جو ساتھ ہی کسی نہ کسی مدت نام دلچسپ بھی نہ ہوتی ہو یعنی جس سے ایسی ذہنی حالت نہ پیدا ہوتی ہو جو کسی شے کے متعلق اس قسم کے سوالات کی صورت میں ہوتی ہے کہ یہ کیا ہے؟ مجھ کو اس کے ساتھ کیا کرنا چاہیے؟ اس کے بعد کیا ہوگا؟ وغیرہ وغیرہ کیا کوئی شے واضح طور پر کسی طرح یا کسی حد تک ہم کو اپنے ساتھ بلا اس کے مشغول کر سکتی ہے کہ ہم خود کسی نہ کسی طرح یا کسی نہ کسی حد تک اس کے ساتھ مشغول ہوں؟

پہلے ہم کو ان اشیاء و واقعات سے بحث کرنی چاہئے جو ہمارے حواس کو متاثر کرتی ہیں۔ اس محمد و نقد و نظر سے زیر بحث سوال یہ ہو سکتا ہے کہ کیا کسی خارجی ہیچ کی نوعیت یا شدت بطور خود بلا ہمارے اندر کسی قسم کی دلچسپی کے پیدا کئے (خواہ وہ

کتنی ادنی و عارضی ہو کسی سے کا واضح طور پر شعور کے سامنے احضار کر سکتی ہے۔
 یہ بات ابتدائی سے ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ صرف اس قسم کے فاعلی ایجابی
 کسی سے کے واضح شعور کے لئے کافی نہیں ہیں مختلف حسی ارتسامات میں سے کسی
 ایک کی ترمیم کا انحصار بھی اس کے ساتھ دلچسپی کے اس میلان پر ہوتا ہے جو ہمارے
 اندر پہلے ہی سے موجود ہے اور گذشتہ ارتقائے رہی سے حاصل ہوا ہے۔ مثلاً ”ذکار“
 کہنے کی توجہ فوراً اپنے شکار کے یزندے کی طرف منقط ہو جاتی ہے، حالانکہ گنگ سینٹ
 برنارڈ قسم کے کتے شاذ و نادر ہی اس کی طرف لفتت ہوئے۔ ”مرعی کا بچہ جھوٹے سے
 انانج کے دانے کو تو دیکھ لیتا ہے، حالانکہ اس سے بڑی چیزیں یہ (جو اس کے حواس
 کے سامنے ہوتی ہیں) اس کی نظر نہیں پڑتی۔ بلی مرعی باجڑ یا کی حرکات کو تو سمجھتی ہے
 اور توجہ کے ساتھ پیچھا کرتی ہے، لیکن گھاس اور پھولوں کی طرف مطلق التماہت نہیں
 کرتی۔ اگر دیگر حالات مساوی ہوں تو ایک کو پیسے کا بھان اور حسوں کے مقابلہ میں صدا
 موسیقی کے سننے کی طرف زیادہ ہوگا۔ ایک عاشق اپنے مشوق کے نام کو تور و غل
 کی حالت میں بھی سن لیتا ہے، گو خود اس شعور کی مختلف آوازوں میں امتیاز نہیں
 کر سکتا۔ کسی چھپے یا لکھے ہوئے کا فہم پر اگر خود اپنا نام بطر پڑ جائے تو آدمی فوراً تیز کر لیتا
 ہے، حالانکہ اور الفاظ میں الگ الگ امتیاز نہیں ہوتا۔

اس کی اور دوسری نمایاں مثالیں ان مختلف حسی ارتسامات کے اختلاف اثر سے
 ملتی ہیں، جو کسی شخص کو بیدار کرنے میں کام آتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ اگر کوئی نیکل آدمی گہری
 نیند سو رہا ہو، اور دیگر حد پر تندرست اس کو اٹھانے میں ناکام رہتی ہوں، تو بھی یہ اس طرح
 آسانی سے بیدار ہو جائیگا، کہ اس کے ہاتھ میں کوئی سکہ رکھ دیا جائے۔ ”ایک طبیب
 دن بھر کی محنت کے بعد بھی اپنے دروازہ کی گھنٹی کی پہلی آواز سے مابوجود گہری نیند
 میں ہونے کے جاگ پڑتا ہے۔ اس میں کے ذہن پر کچھ عرصہ تک اپنے نیچے کا خیال
 تمام چیزوں سے زیادہ غالب رہتا ہے، وہ بہایت منہی بیند کی حالت میں بھی
 نیچے کی حقیقت سے کراہنے یا رونے کی آواز سے اٹھ جاتا ہے۔ ایسی صورتوں میں
 وہ غالب شرط جو معروضات کے شعور کو واضح و ممتاز کرتی ہے، وہ ہوتی ہے
 جس کو ہم رحمان دلچسپی کہہ سکتے ہیں۔ ایسے خلقی یا کسی رجحانات پائے جاتے ہیں جو

طلب و احساس کے لئے شرط ہوتے ہیں اور حیات شعوری کے ہواؤ پر ان کا اثر پڑتا ہے۔ اب اگر صرف اسی قسم کے شرائط واضح شعور پیدا کرنے کے لئے کافی ہوں تو اس صورت میں واضح شعور ہی توجہ بن جاتا۔

لیکن صرف یہی شرائط نہیں ہیں۔ بلکہ اور ایسے عوامل بھی پائے جاتے ہیں جو کہنا چاہئے کہ بلا لحاظ ہماری دلچسپی کے معروضات کو ہم پر مسلط کر دیتے ہیں۔ یہ عوامل کچھ تو ان اتلافات میں ملتے ہیں جو لذتہ تجربہ کے دوران میں قائم ہو جاتی ہیں لیکن فی الحال ہم کو صرف ایسے عوامل سے بحث ہے جو ان ارتسامات کی نوعیت سے تعلق رکھتے ہیں جو ہمارے حواس کو متاثر کرتے ہیں۔ مثلاً یہ توجہ کی شدت اسکی سمت یا اس کی اضافی جدت۔

جس قدر ہیچ زیادہ شدید ہوگا، اسی قدر اس امر کا زیادہ امکان ہوگا کہ اس پیدا کردہ حس سے دافع و متاثر ہو۔ اگر لب راہ کھڑکی کے سامنے سے ڈھول ارگن یا بینڈ بجاتا ہو اگر بے تو ایک طالب علم کو (خواہ اپنے مطالعہ میں وہ کتنا ہی غرق ہو) بالعموم اس امر کا شعور ضرور ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ طالب علم کو اپنے مسائل مطالعہ کے مقابلہ میں اس شور و شغب کی بیجا مداخلت سے زیادہ دلچسپی ہے البتہ اسکو اس شور کے دفع کرنے یا اس سے بچنے سے ضرور دلچسپی ہوگی، اور یہ دلچسپی بلاشبہ اس کی طرف متوجہ ہونے کے لئے ایک محرک ہو سکتی ہے لیکن اس قسم کی توجہ محض ثانوی نوعیت کی ہوتی ہے۔ اول تو شور اس لئے مداخلت نہیں کرنا کہ طالب علم اس سے بچنا چاہتا ہے۔ بلکہ صورت اس کے برعکس ہوتی ہے۔ یعنی طالب علم شور سے بھناچا ہوتا ہے۔ اور اس وجہ سے وہ اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے، کیونکہ وہ دیکھتا ہے کہ یہ اس پر زبردستی اور بلا مرضی کے مسلط کر دیا گیا ہے۔

شدت یہ توجہ اس قدر اہم شے نہیں ہے جس قدر کہ تغیر شدت ہے، اور اس کی اہمیت بھی تغیر کے درجہ اور اچانک پن کے متناسب ہوتی ہے۔ جس طرح ہم سفر کرتے ہیں اس کا شعور تھوڑی دیر کی عادت کے بعد غیر محسوس ہو جاتا ہے۔ لیکن جو شور برابر کی پیشہ پر ہوتا دوسری ٹرین کے گزرنے سے ہوتا ہے وہ اگرچہ پہلے شور میں کوئی بہت زیادہ اضافہ نہیں کرتا تاہم اس کی طرف فوراً توجہ

منطوق ہو جاتی ہے۔ اندھیرے کمرے میں مصولی چراغ کا روشن ہو جانا اس سے کہیں زیادہ اپنی طرف ہم کو متوجہ کر لیتا ہے، جتنا کہ سورج جو دیر سے ہماری نظر کے ستارے تک رہا ہے، ایک عمدہ مثال مل میں رہنے والے کی ہے، جس کو آخر کار مل کے شعور کا جو دو متوازی سنکار بہت لمبے، کوئی ممتاز توقف نہیں رہتا۔ لیکن وہ اس شعور کے رک جائے یا اس میں کوئی نمایاں تغیر واقع ہو جانے کو فوراً معلوم کر لیتا ہے۔ ایسی صورتوں میں جو کچھ ہوتا ہے، اس کو ہم تو چھی شعور کے پیچ خارجی کی مداخلت پر فتح سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ مل میں جو شخص رہتا ہے، اس کی ذہنی و جسمی یہ چاہتی ہے کہ مل سے اس جسام و متواتر شعور سے قطع نظر کر کے اور چیزوں کی طرف متوجہ ہو۔ جس کا نتیجہ آخر کار یہ ہوتا ہے کہ مل کا شعور مستقلاً اس کے واضح شعور سے خارج ہو جاتا ہے۔ یہ واضح شعور کے احاطے سے نکل کر تحت الشعوری راحت میں آ جاتا ہے۔

حسی ارشادات کی وسعت یا امتدادیت بھی اہمیت رکھتی ہے اگر دیگر حالات مساوی ہوں تو ایک بڑی شے مثلاً ایک بڑی عمارت چھوٹی کی بن نسبت اپنی طرف توجہ کو زیادہ منطوق کرتی ہے۔ ایک چھوٹے سے تالاب کے مقابلہ میں سمندر کی طرف توجہ ہونے کا زیادہ امکان ہوتا ہے۔ باقی اور چیزیں جو خارجی مجموعی نوعیت سے تعلق رکھتی ہیں ان کو عمومی طور پر رضائی جدت و تقابل کے عنوان میں لکھا جاسکتا ہے۔ مادیوار یہ کہ کوئی نئی تصویر لگی ہو یا دسترخواس پر کوئی نیا پتھر، غمراے تو اس میں، فی اور مسایاں خدوئے ہو یا نہ ہو، لیکن سب کی آنکھیں اس کی طرف اٹھ جائیں گی، اسی طرح میل میدان میں ایک درخت یا کوہ قاف والوں کے مجمع میں ایک سبھی بجا جو توجہ کو مطلق کر دیتا ہے، مختصر یہ کہ اگر کوئی شخص اپنے کو مسایاں بنا نا چاہتا ہو تو اسے مسایوں سے باطنی تعلق وضع اختیار کر کے (مثلاً سرخ با جامہ اور زرد کوٹہ پہن کر) بنا سکتا ہے۔

اس صفت کے مؤثرات میں ایک بہت اہم سے حرارت کا اثر ہے۔ ایک ٹھنڈے چیز گردن میں کی ساکن چیزوں کے مقابلہ میں بہت زیادہ آسانی و تسر سے کے ساتھ

واضح شعور میں داخل ہو جاتی ہے۔ ساحت نظر کی انتہائی حاشیہ پر جو چیزیں ہوتی ہیں سموا ان کا امتیاز نہیں ہوتا۔ لیکن اس قسم کی کوئی شے اگر یکایک سرعت کے ساتھ حرکت کرنے لگے تو ہم کو اس کا فوراً امتیاز ہوتا ہے۔ حرکت کا یہ اثر انسانوں کی طرح تمام حیوانوں میں بھی نہایت نمایاں طور پر پایا جاتا ہے۔ ”جنگلی جانور رکاری کی نقل و حرکت سے بھڑک جاتے ہیں۔ لیکن اگر وہ بالکل بے حرکت کھڑا رہے تو ان کو اس کا پتہ نہیں چلتا۔ کھوٹے کے سامنے سے اگر کاغذ کا ایک ٹکڑا اڑ جائے تو وہ چلک جاتا ہے، حالانکہ اگر وہی شے اس کے سامنے غیر متحرک پڑی رہے تو اس پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔

اس قسم کی چیزوں میں معروضات کو واضح شعور میں لانے کی قابلیت ہوتی ہے۔ لیکن یہ قابلیت محض اس امر پر مبنی نہیں ہوتی کہ یہ ساتھ ہی ساتھ توجہ کے ذہنی عمل کو اکٹھے کرنے کی قوت رکھتی ہیں۔ تاہم اتنا ضرور ہے کہ عموماً یہ چیزیں توجہ کو برا بھانتے ہی کرتی ہیں۔ یعنی ان میں ایسی وہی حالت پیدا کر دینے کا رجحان پایا جاتا ہے جو اپنی تسفی کیلئے اس قسم کے سوالات کا جواب دینا چاہتی ہے کہ یہ کیا ہے؟ مجھے اس کے ساتھ کیا کرنا چاہیے اس کے لیے کیا یہ گاہ ۹، ۱۰ وغیرہ۔ لہذا ہر گھوڑا اس امر پر غور کرنا ہے کہ یہ صورت ہمیشہ ہی نہیں آتی ہے۔ یعنی ہر گھوڑا جتنا کہ اسے کہہ کر باہر بھیج دے کسی فرد میں کوئی توجہ کی مداخلت کے بذات خود ساتھ بغاوت نہیں مانتا۔ اس میں چپیسہ کی یہ پڑتی ہے کہ یہ فیصلہ کرنا بہت مشکل ہے۔ بہت اچھے اور خیرہ قطعاً غلبہ مفقود ہوتی ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ وہ عرضی طرف التفات کا ایک ابتدائی سا ایسا رجحان ہر صورت میں موجود رہتا ہو جو اس دہشتہ ترقی کر سکتا ہو کہ دوسری پیمائش اس پر فوراً غالب آجاتی ہیں ایسی صورتوں میں اس نہ خفیف اور سرسبز توجہ پائی جاسکتی ہے۔ جس کے وجود کو ہم ہم سے معلوم ہی نہ کر سکیں۔ تاہم امتیاز کی ان تمام مثالوں کے متعلق جن میں توجہ کو ہم معلوم کر سکیں نہیں کہہ سکتے کہ وہ حقیقت ان میں خفیف اور سرسبز توجہ پائی جاتی ہے۔ اس کی بہترین شہادت اس وقت میں ملتی ہے جس کو ہم حاشیہ و قوت کہہ سکتے ہیں۔ یہ وقت توجہ شعور اور تحت شعور کی گواہ میانی سرحد ہے۔ جب ذہن کلیہ کسی شے کی طرف بہترین توجہ ہوتا ہے تو تمام غیر متعلق و متفرق اثرات

ایک غیر مینہ معمولی تجربہ بھی تحت اشوری پائیں گاہ میں مل جاتے ہیں۔ لیکن اس قسم کا کامل انہماک و استغراق اکثر لوگوں کے لئے بس ایک استثنائی حالت ہوتی ہے۔
مختصر یہ کہ انہماک اس قدر کامل نہیں ہوتا کہ گرد و پیش کی ان اشیاء کا دھن دھن لاسا اتنا بھی نہ ہو سکے جو کسی دھ سے نمایاں حیثیت رکھتی ہیں۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی اشیاء جس ذرا دیر کے لئے واقع تصور میں آکر اور پھر اس کے اوچھل چو جائیں کہ ان کو باقی رکھنے یا ان پر مزید غور کرنے کا کوئی محسوس میلان نہیں موجود ہوتا۔ جتنا غور ممکن ہے کہ جس وقت میرے خیالات نصیاتی مسائل میں مشغول ہوں (مثلاً اس وقت) اور میں سکرپٹ پیسے کے لئے دیاسلائی حلاؤں تو اس کے جلنے اور اس کی ڈبا کے موجود ہونے کا مجھ کو علم ہو، لیکن چونکہ اس کو باقی رکھنے کا کوئی محسوس میلان نہیں ہوتا، اس لئے یہ چیزیں میرے تصور میں بس ایک مرتبہ محض سرسری طور پر ابھر کر بھرنے لگتی ہیں۔

اس قسم کے تمام حاشیاتی ظہورات زیادہ تر سرسری ہی ہوتے ہیں اور غائب ہو جاتے ہیں۔ بعد فوراً ہی فراموش ہو جاتے ہیں۔ لیکن ایسے اوقات صبح بخاری کی شدت مداخلت یا کسی اور ایسے ہی سبب سے یہ زیادہ مستقل دویر پا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً سینما میں جبوقت ہماری تمام تر توجہ کسی حاضری تصویر کی حرکات کی طرف مبذول ہے، مگر اس سے کہ روٹنی کی ترچھٹلا (غیر اس کے کہ ہمارے اندر کوئی محسوس میلان اس کی طرف متوجہ ہونے کا ہو) زبردستی ہماری توجہ کو اپنی طرف جذب کر لے۔ اسی طرح اکثر یہ دیکھا گیا ہے کہ کسی شدید جذبہ کی حالت میں ہم کو بہت سی غیر متعلق اور غیر دلچسپ تفصیلات کا واضح طور پر امتیاز ہوتا ہے اور وہ ہمیشہ یاد رہتی ہیں حالانکہ صبح معنی میں ان پر توجہ نہیں ہوتی۔

یہ امر اور بھی زیادہ مشکوک ہے کہ آیا ذہن کی کبھی ایسی کامل عدم توجہ کی حالت ہوتی ہے کہ یہ سرے سے کسی شے میں قطعاً مشغول نہ ہو۔ یہ خیال ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات سستی و بھولی میں ایسی حالت ہوتی ہے کہ ہمارے ذہن کے سامنے اس طرح شریعت کے ساتھ یکے بعد دیگرے چھریں گزرتی ہیں کہ ہم ان میں سے کسی پر معمولی اور سرسری طور پر بھی غور نہیں کرتے۔ اگر میں آرام سے بیٹھا ہوں اور میرا دل کسی شے میں مصروف نہ ہو بلکہ ملاسی غرض و غایت کے ادھر ادھر سرگرداں پھرتا ہو، تو ایسی حالت میں مجھ کو عموماً ہر شخص بے توجہ کہیگا۔ اور معمولی بول چال کی

رو سے ایسی حالت میں کسی شے کی حرف میں متوجہ نہیں ہوتا ہوں^۱۔

لیکن یاد رہے کہ معمولی بول چال میں علمی محنت کا لحاظ نہیں ہوتا بلکہ صرف اتنی صحت کا خیال ہوتا ہے جو روزمرہ کی عملی اغراض کے لئے کافی ہو۔ مثلاً ہم یہ کہتے ہیں کہ پانی صاف و خالص ہے تو عموماً ہماری مراد یہ نہیں ہوتی کہ اس میں قطعاً کسی اور شے کی آمیزش ہے ہی نہیں، بلکہ مقصود یہ ہوتا ہے کہ اتنا صاف ہے کہ ہم اس کو بے تامل پی سکتے ہیں۔ یعنی یہ صفائی کے علمی معیار کے مطابق ہے۔

اسی طرح معمولی گفتگو میں ہم ایسی حالتوں پر عدم توجہ کا اطلاق کر سکتے ہیں جن میں توجہ قطعاً مفقود تو نہیں ہوتی البتہ نسبتاً بہت کم ہوتی ہے۔ مثلاً جب کسی شخص کا ذہن سرعت سے ایک شے سے دوسری اور دوسری سے تیسری کی طرف دوڑتا پھرتا ہے، اور کسی شے پر جمنا نہیں تو ہم کہتے ہیں کہ یہ شخص اس وقت متوجہ نہیں ہے۔ لیکن دراصل ہم کو اس کے بجائے کہنا یہ چاہئے کہ اس کی توجہ اس وقت نہایت سرسری ہے۔ یعنی قطعاً مفقود نہیں ہے۔ یہ اس وقت ہی ہو سکتا ہے جبکہ مختلف اشیاء اس کے لئے کوئی خاص دلچسپی نہ رکھتی ہوں۔ کیونکہ خاص دلچسپی کے علاوہ کسی نہ کسی حد تک یا کسی نہ کسی قدر ذہن کو مشغول رہنے میں ایک عام دلچسپی بھی ہوتی ہے۔ ذہن کو مشغول رکھنے کا یہی عام مہلکان ہے جس کے پورا نہ ہونے کی صورت میں ہم اپنے کو بد مزہ پاتے ہیں۔

داغی یا ذہنی بیماری کی بعض حالتوں میں اس سے بھی زیادہ انسان عدم توجہ کے قریب ہو جاتا ہے۔ یعنی کہ دیوانگی کے بعض مدارج میں مریض کو گرد و پیش کی چیزیں معدوم نہک بھی ہوتیں، اور اس سے کسی سوال کا جواب حاصل کرنا ناممکن ہوتا ہے۔ تصورات کا ایک سلسلہ اس کے دماغ میں جاری رہتا ہے، مگر یہ نہایت ہی بے جوڑ اور پراگندہ ہوتا ہے۔ جوں ہی وہ ایک شے کے متعلق خیال کرنا شروع کرتا ہے کہ ذہن دوسری کی طرف دوڑ جاتا ہے۔ کوئی دو متصل تصورات ہوں تو ان میں کسی نہ کسی قسم کا تعلق محسوس ہو سکتا ہے مثلاً اور ب یا ب اور ج یا ج میں لیکن اور ج اور ج یا ب اور ج میں کوئی تعلق محسوس نہیں ہو سکتا۔ یا جو تعلق محسوس بھی ہو سکتا ہے

وہ ہدایت جی طرحی قسم کا ہوتا ہے، مثلاً منی سے قطع نظر کر کے محض الفاظ کی آرازاں میں اتفاق یا سببیت ان طرحی واقعات یا افات سے نہیں سمجھ بھلا سا جاتا ہے، اس میں اپنی رہنمائی کی راہی توجہ نہیں رہتی۔ اگر کامل طور پر عام توجہ کی کوئی صورت ممکن ہے تو وہ بس اسی حالت کو کہہ سکتے ہیں۔

۵۔ ناگوار اسباب کی طرف اور ہن خوشگوار اور ناگوار دونوں طرح کی چیزوں میں متغیبت کا توجہ۔

میلان رکھتا ہے ابھی اور مری دونوں طرح کی باتوں کی طرف آدمی کی توجہ ہوتی ہے۔ ہماری ذہنی زندگی کا ایک اساسی قانون ہے کہ ہم کو جو شے ناگوار ہوتی ہے اس سے بچنا اس کو بدلنا یا دفع کرنا چاہئے۔ اور ہم صرف اسی شے کو قائم رکھنا چاہتے ہیں جو خوشگوار ہوتی ہے۔ اس اصول کے مطابق ناگوار خیالات و ادراکات میں مشغول و مہلک ہونے کے بجائے کیا بہت نظر انداز ترک نہ کر دینا چاہئے۔ مگر جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جو شے ہم کو ناگوار ہوتی ہے محض اس کا خیال نہ کر کے ہم اس سے بہت لطف بچ سکتے ہیں تو یہ مشکل دور ہو جاتی ہے۔ اگر ریل کے کسی سفر میں ہمارا ٹکٹ کھو جائے تو اس ناگوار صورت حال کا تذکرہ محض اس طرح نہیں ہو سکتا کہ اس کے ذہن سے نکال کر بس کسی دوسری شے کا خیال کر لیں بلکہ کسی نہ کسی طرح اس صورت حال کو درست کر لے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس کے لئے توجہ لازمی ہے۔ اگر مسئلہ کے حل میں کوئی وقت لاحق ہو تو یہ محض نظر انداز کر کے اسے سے تو دور نہیں ہو جانی چاہئے اگر موت ہم کو کسی عزیز دوست سے جدا کرنے اور ہم اس کا خیال یا اس کو یاد نہ کریں تو حدائی اور بھی زیادہ بڑھ جائیگی۔

تاہم جس ناگوار شے کی طرف حود توجہ کرنا ہی ناگوار ہوتا ہے اس کو چھوڑ کر کسی اور دلچسپ چیز کی طرف متوجہ ہونے کا قدرۃ میلان ہوتا ہے۔ یہ میلان خیالات کی رو سے قانون رکھنے میں کس حد تک مفید ہوتا ہے اس کا اندازہ اس پر ہے کہ کس حد تک دیگر محرکات اس کے خلاف عمل کرتے ہیں۔ اس مخالف عمل کی مقدار مختلف حالتوں میں اور مختلف افراد کے لئے مختلف ہوتی ہے۔ ایک شخص یہ دیکھ کر دوسروں کی مصیبت کا سامنا یا خیال اس کے لئے تکلیف دہ ہے وہ اس سے غلطیہ ہوتا ہے اور جتنا تک ممکن ہے بے پروائی اختیار کرتا ہے۔ دوسرے میں لوگوں کی مصیبت دور کرنے کی

خواہش اس قدر قوی ہوتی ہے کہ اس کی طرف نہایت سرگرمی کے ساتھ متوجہ ہو جاتا ہے ایک شخص کسی مسئلہ کو مشکل پا کر فوراً ہی چھوڑ دیتا ہے۔ بخلاف اس کے جب وہی دشواری دوسرے کو پیش آتی ہے تو اس کو اور زیادہ کوشش پر آمادہ کر دیتی ہے۔

اس نقطہ نظر سے ہم دو قسم کے طبائع قرار دے سکتے ہیں، ایک تو نحیف یا آرام طلب دوسری سنجیدہ یا مستعد۔ پہلی قسم کے آدمی کا میلان تو یہ ہوتا ہے کہ ناگوار شے سے بچے اور کنارہ کرے۔ لیکن دوسری قسم کی طبیعت کا انسان مقابلہ کرنا چاہتا ہے اور چاہتا ہے کہ یا تو اس کو دور کرے یا پھر اس کی اصلاح ہو جائے۔ ”بلیک ہادس“ میں ہارلڈ اسکپول پہلی ہی قسم کا انسان ہے۔ ”وہ دنیا سے بس صرف استفادہ چاہتا ہے کہ اسکو اپنے حال پر چھینے سے تو اخبارات ہوں، ماتیں ہوں، کھانا پینا ہو، شراب و کباب ہو، سیر تفریح ہو بس اور کچھ وہ نہیں چاہتا، وہ دنیا سے کہتا ہے کہ تم اپنی اپنی روش پر اطمینان سے جلو! سرخ کوٹ پہنو یا زرد لٹری! استینیں لگاؤ، تم کانوں میں رکھو۔ غرض سپاہی راہب تاجر جو چاہے جو، صرف ہارلڈ اسکپول کو اپنے حال پر کھینے دو“ کہتے ہیں کہ ”اس نے ایک دفعہ آدھا ڈراما لکھا مگر اتنے ہی سے طبیعت بیزار ہو گئی۔“ اور یہ اس قسم کی طبیعت میں ایک بہت ہی ممتاز خصوصیت ہے۔

دوسری قسم کی طبائع کی مثال نیولین سے۔ بلاشبہ نیولین جو سلسلہ مند و خود غرض تھا، مگر آرام طلب نہ تھا۔ اس کا مقصد دنیا میں عیش پرستی تھا، بلکہ وہ اس کو اپنی خواہشوں کے مطابق ڈھالنا چاہتا تھا۔ جو باتیں اسکپول کے لئے اہست ہوتیں وہ اس کے لئے دوزخ تھیں۔ وہ بس کام کا دیوانہ تھا، اور جس قدر بھی یہ سخت ہوتا اتنا ہی اس کے لئے بہتر تھا۔ اس کی خوشی کامیابی میں تھی اور رنج ناکامی میں۔ اگر وہ آدھا ڈراما لکھ لیتا تو گو پھر وہ اس سے تھک ہی جاتا مگر ختم کئے بغیر نہ چھوڑتا۔

۶۔ وحدت و تسلسلہ اگر نقاط، خطوط، اعداد، یا حروف کی ایک تفسیر پذیر تعداد لمحہ بھر کے لئے آنکھ کے سامنے لائی جائے تو ہم کو معلوم ہوگا کہ وقت و وجہ میں صرف ایک محدود تعداد ہی کا ایسا اعتبار ہو سکتا ہے

کہ لمحہ بھر کی نظر کے بعد ان کو کتنا جاسکے۔ اس طرح کا اعتبار قریباً پانچ علیحدہ علیحدہ نقاط، خطوط، اعداد، یا حروف کا ہو سکتا ہے اس قسم کی تحدید کو وسعت توجہ کی

تحدید کہتے ہیں۔ مشہور ہے کہ ایک وقت میں ہم ایک ہی شے کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں۔ لیکن کیا اس خیال کی تردید ایسے اعتبارات سے نہیں ہو جاتی جن سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض صورتوں میں ہم کم از کم پانچ متنازعات کی طرف بہ وقت واحد متوجہ ہو سکتے ہیں اس میں شک نہیں کہ تجربہ سے ایسا ضرور معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ متنازعات ایک دوسرے سے غیر متعلق ہونے کے معنی میں علاحدہ علاحدہ ہونی ہیں۔ متعدد نقاط، خطوط، یا اعداد میں سے ہر نقطہ، خط یا عدد الگ الگ نہیں بلکہ ایک دوسرے سے متنازع، لیکن عددی مجموعہ کی صورت میں معلوم ہوتے ہیں۔ بیادہ بطور ایک اصول کے صحیح ہے کہ جہاں کہیں ہم بوقت واحد بہت سی چیزوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہمارے توجہ دراصل ان کے باہمی تعلق پر ہوتی ہے، لہذا ہمارا معروض یکثیت مجموعی ایک ہی ہوتا ہے یہ منہ ہوتا ہے اگرچہ بسیط نہیں ہوتا۔

یہ اصول ان انتہائی صورتوں پر بھی قائم ہوتا ہے جن کو توجہ منقسم سے موسوم کیا جاتا ہے۔ مثلاً جب کوئی شخص ایک خط خود لکھتا ہو اور ساتھ دوسرے کو لکھتا بھی جاتا ہو تو بلاشبہ ایسی صورت میں ذہن دو کاموں کے درمیان دو انوائڈول رہتا ہے، کبھی توجہ خصوصیت کے ساتھ ایک جانب ہوتی ہے اور کبھی دوسری جانب۔ لیکن جس وقت خط لکھنے کی طرف توجہ منحرف ہوتی ہے، اس وقت بھی خط لکھنا شعور توجہ کی ساحت سے بالکل خارج نہیں ہوتا۔ بلکہ اس وقت مجموعی معروض ایک خط کا غور لکھنا اور ساتھ ہی اس بات کو پیش ذہن رکھنا ہوتا ہے کہ دوسرے لکھوالتے اگرچہ اس قدر اہم اضافہ کریں کہ جب ذہن میں جملہ تیار ہو جاتا ہے تو اس کا لکھنا یا بولنا خود بخود بلا کسی مزید قوبہ کے عمل میں آجاتا ہے، تو ایسی صورت میں ذہن کا کچھ دفع ہوتا ہے۔ اس کی تاسی مشی توجہ ہوتا ہے۔ لہذا اس میں شک نہیں کہ اس قسم کے حالات، جی بہت ہی شاذ و نادر پائے ملتے ہیں۔

مجموعی معروض سے ریاضیات جیہ جیہ فہم میں آتی ہیں اور ایک ساتھ بھی اس کے متعلق بھی بہانہ موجود پر تجربات سے پتے ہیں۔ جب کہ کھٹا مٹ کی لچکی آوازیں نہ تھائی سنگٹہ کے دفع کے بعد باقاعدہ طور پر واقع ہوں تو ذہن ان میں سے نہ کے یہ عین تک کو سمجھ سکتا ہے۔ اگر ایک مجموعہ میں ذہن کی پہلی کھٹا مٹ

یہ گھنٹی کی آواز سے زور دیا گیا ہو) آٹھ اور اسی طرح کے دوسرے میں سات ہوں تو ذہن کے بغیر دونوں مجموعوں کے مابین امتیاز کر سکتا ہے۔ لیکن آٹھ کے مجموعوں سے زیادہ میں اس کا فیصلہ ناقابلِ اعتبار ہوتا ہے۔

کسی منہر و معروض کے تفصیلی جزئیات کا یکے بعد دیگرے باہمی امتیاز توجہ کی خاص خصوصیت ہے۔ یعنی معروض کی نوعیت اور اس کے علائق کو بتدریج کیوری تفصیل کیساتھ ماننے کے لئے ہم دہی طور پر متغول ہوتے ہیں یہی منی ہیں اس کہنے سے کہ توجہ معروض پر اس طرح غور کرنے کے ایک محسوس میلان پر مشتمل ہوتی ہے۔ جس سے یہ معروض کھلبلائے (یعنی واضح و مشکف ہو جائے)

یہ الخفاف مختلف طریقوں اور مختلف ذریعوں سے ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ ایسے اخرا کے یکے بعد دیگرے امتیاز پر مشتمل ہو جو پہلے ہی سے شعور غرضی میں موجود ہیں۔ جیسا کہ مثلاً اس وقت ہوتا ہے جبکہ ہم روٹن جو کی کے باجوں کی اصوات میں علیحدہ علیحدہ امتیاز کرتے ہیں۔ یا ممکن ہے کہ یہ جسم اور آلات جس کی فعلی حرکات سے نئی حسوں کے حصول پر مشتمل ہو۔ جیسے کہ مثلاً دوکاندار ایک مشکوک روپیہ کو خوب دیکھ کر، داستوں سے دبا کر اور زمین پر بجا کر پرکھتا ہے۔ اس کے علاوہ مادی اشیاء کے تمام مشاہدات میں عموماً ہی عمل ہوتا ہے۔ جب ہم اپنے کسی مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اپنے ماحول میں تغیرات پیدا کرتے ہیں، تو ایسی صورتوں میں یہ تغیرات اور ان کے متوقع نتائج ہمارے مجموعی معروض (یعنی حصول مقصد کے اجزا ہوتے ہیں۔ تمام صورتوں میں تعبیر، تطبیق، شناخت و اصطفا و غیرہ اپنا عمل کرتے ہیں) جس سے معروض کا گذشتہ تجربہ کے ان نتائج سے تعلق قائم ہو جاتا ہے جو سابق ذہنی رجحانات میں باقی ہیں۔ اس طرح معروض میں جو کچھ نقص ہوتا ہے وہ یوں ہو جاتا ہے اس کے نسبتاً غیر مربوط اجزاء کے لئے سلسلہ کی کڑیاں پیدا ہو جاتی ہیں اور یہ زمانہ سابق کے حاصل شدہ علم، اعتقاد و تخیل میں اپنی مناسب جگہ اختیار کر لیتا ہے۔

علمائے نفسیات اس قسم کے عمل کو ادراک کہتے ہیں۔ ادراک تمام واضح و ممتاز اور بالخصوص تمام توجہی ادراکات میں داخل ہوتا ہے۔ جب ہم تم زمین کو دیکھتے ہیں تو اسکی

نمی کی جس دراصل باصرہ نہیں بلکہ لامسہ کی بدولت ہوتی ہے، جس کو ایک خاص قسم کے بصری ظہور کے ساتھ سابق تجربے وابستہ کر دیا ہے۔ اسی طرح جب کوئی شے چکی نظر آتی ہے تو بصری مس سے ہم کو اس کی سطح کی صرف ایک دمک معلوم ہوتی ہے، باقی چلنے پن کا اور اک دراصل لمس پر مبنی ہوتا ہے، اور بوجہ ابتلاں بعد اس کا تعلق بصری ظہور کیا ہے قائم ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ جب ہم کسی شے کو دیکھتے ہیں تو اس کا صرف ایک پہلو نظر آتا ہے اور دوسرے کا پتہ صرف ابتلاں سے چلتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں زمین سے کسی کے آنے کی اہمیت آ رہی ہے تو ہم کو کالوں کے درمیان سے محض ایک خاص قسم کی آواز سائی دیتی ہے۔ اب یہ آواز فلاں شخص کے آنے کی معلوم ہوتی ہے اور زمین سے آ رہی ہے یہ تاہم گذشتہ تجربات کی ترجمانی ہے۔

یہ تو بالکل صاف و بین صورتیں تھیں، لیکن نفسیات کا ایک بڑا کام یہ ہے کہ جو صورتیں اس قدر صاف و بین نہیں ہوتیں وہاں بتلائے کہ اصلی جس کا نتیجہ تھنا کم اور اک کا اس کے مقابلہ میں کس قدر زیادہ حصہ ہوتا ہے۔ یہاں اس کی توضیح کے لئے ایک مثال دی جا سکتی ہے۔ کسی کتاب کو پڑھتے وقت پیچھے ہوئے صفحہ کا بہت ہی تھوڑا سا حصہ ممتاز رویت کے رقبہ میں داخل ہوتا ہے جو حروف کی شکل براہ راست محسوس کرتا ہے۔ اردین اور ڈواج نے ثابت کیا ہے کہ پڑھتے وقت انکھیں کتاب کی سطحوں پر مسلسل حرکت نہیں کرتیں، بلکہ ان کی حرکات کے مختصر سلسلوں کے درمیان سکون کے وقفے ہوتے ہیں۔ بصری لمبائی اور ان وقفوں کی تعداد سے یہ بہت آسانی کے ساتھ معلوم ہو سکتا ہے کہ ایک نظر میں کتنے حروف پڑھے جاتے ہیں جو ان حروف کی تعداد سے کافی زیادہ ہوتی، جن کو توجہ واحد انکو محسوس کر سکتی ہے۔ لہذا ظاہر ہے کہ یہ زیادہ حروف سابقہ تجربات کے ابتلاں کی بنا پر بڑھے جاتے ہیں۔

اور اک ممکن ہے، کہ سہولت و سرعت کے ساتھ ہو جائے، یا اس میں کم و بیش پیچیدہ و طویل عمل کو دخل ہو۔ مانوس اشیاء اور مانوس ماحول میں یہ سہل و سریع ہوتا ہے۔ لیکن جس حالت میں کہ معدوم نامانوس ہوتا ہے یا نسبتاً ہی صورت حال میں سامنے آتا ہے تو نا طویل و پیچیدہ ہوتا ہے۔ یہی مانوس محروض کے متعلق اس وقت ہوتا ہے، جبکہ ہائیڈروجنی ترکیب اس کے متعلق نئے والات کرتی ہے جس کی بنا پر ہم اس کو ایک نئی روشنی میں دیکھتے ہیں۔

جانتے سے قبل ایک پتھر انسان کے عام سیاق و سباق میں بہت جلد اپنی جگہ پاسکتا ہے۔ لیکن عالم ارضیات ہونے کے بعد ممکن ہے کہ اس کو گھنٹوں مطالعہ کرنا پڑے اور تب مالک کہیں وہ اس کو اپنے تصورات کے لئے نظام کے مطابق کر سکے۔ اب دیکھو جس قدر سہولت و سہولت کے ساتھ ادراک ہوتا ہے اسی قدر اس میں توجہ کی ضرورت کم ہوتی ہے اور جس قدر دشواری کے ساتھ ہوتی ہے اسی قدر زیادہ توجہ درکار ہوتی ہے۔ جہاں معروض کو پورا کرنے کے لئے کافی دلچسپی نہیں موجود ہوتی وہاں عمل ادراک جس کا بلکہ رستہ دیگر وقوع ممکن تھا) ورنہ ہونے سے قاصر رہتا ہے۔

مختصر یہ کہ معروضات کی تکمیل میں توجہ کا دو گونہ کام ہوتا ہے ایک یہ کہ توجہ کرنے وقت ہم ایستے ہیں کہ بیش از حد کل کے مختلف اجزاء اور پہلوؤں میں ایک دوسرے کے امتیاز کریں دوسرے ہم ان ممتاز اجزاء یا خصوصیات (جو اس کل کی وحدت میں یکے جاتے ہیں) کے باہمی تعلقات و جمعیاتی طرح سمجھنا چاہتے ہیں۔ امتیازات و تعلقات دونوں بالآخر تو معروضات کی نوعیت پر مبنی ہوتے ہیں لیکن کسی حد تک یہ دوسرے طریقوں سے بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ ہم ان کم قوی کئے جاسکتے ہیں اور اس کا انحصار خود ہماری ذات پر ہوتا ہے۔

اس کی علامت مثال وہ موزوں ٹکڑے ہیں جن میں ہم مسلسل امتیازات کے سلسلوں کو (جو مضبوط قوتوں کے ساتھ برابر واقع ہوتے ہیں) تقریباً ناموزوں طور پر تقسیم کر دیا کرتے ہیں چنانچہ بڑی گھڑی کی ٹک ٹک کو سنتے وقت ہم ہر دوسرے ٹک پر غور کرتے ہیں جس کی وجہ سے ہم کو ٹک ٹک کی بجائے ٹک ٹک ٹک ٹک کی سی آواز مفہوم ہوتی ہے۔ اسی طرح نقاط یا خطوط کے ایک مجموعہ پر بغور توجہ کرتے وقت ہم ان کو اپنے ذہن میں ایسے چھوٹے چھوٹے مجموعوں میں تقسیم کر لینا چاہتے ہیں جن میں ہر ایک خاص ترتیب ہوتی ہے گو ان کی اصل تقسیم ہماری اس ترتیب سے مختلف ہی ہو۔

معروض میں کسی ایسی ترتیب و امتیاز کے پیدا کرنے کا جو خود اس کی نوعیت میں موجود نہ ہو ایک اور طریقہ یہ ہے کہ کوئی دوسری شے جو کم و بیش اس کے مشابہ ہو اس کی خصوصیت کو ہم اس کی طرف منتقل کر دیتے ہیں امتیازات و تشبیہات

میں بھی طریقہ اختیار کیا مانتا ہے۔ ستارے کم و بیش ممتاز جمعوں میں تقسیم ہیں لیکن انسانی ذہن نے اپنے سمجھنے کے لئے ان میں سے ہر مجموعہ یا برج کی داخلی وحدت اور دوسرے رجوں سے اس کے امتیاز کو مشہور جانوروں یا دیگر جانوسی اشیاء سے تشبیہ و یکجہ بڑھالیا ہے۔ مثلاً دب اکبر کو دب اصغر یا عرابہ و غیرہ لیکن اس قسم کا سب سے اہم عمل علامہ یا نشانات کا استعمال ہے۔ الف کیلئے کے فزاق نے اسی عمل یا تدبیر سے کام لیا تھا۔ اس نے ایک دروازہ پر کھڑیا سے نشانیں نشانیاں ایک خاص مکان کو اسی قسم کے دیگر مشابہ مکانات سے ممتاز کر سکے۔

زبان کا استعمال تمام تر اسی عنوان کی تحت میں داخل سے معروضات فکر کا نام رکھتے وقت (اس نام سے ہمیشہ کام لینے کے لئے) ہم ان کی داخلی وحدت اور باہمی امتیاز دونوں کا تعین کرتے ہیں۔ کسی پیچیدہ تصویر پر (رائج سکے فکر کے ایک جز کی حیثیت سے ادھن کا مستقل قبضہ بڑی حد تک اس پر منحصر ہے کہ اس کا کوئی نام ہے یا نہیں ہے۔ جیسا خیال کہتا ہے کہ آدمی کو تلواریا تیر سے مارنا منسل کی جداگانہ انواع خیال نہیں کی جاتیں۔ لیکن اگر تلواری کی نوک جسم میں داخل ہو جائے تو فیصل کی ایک ممتاز نوع بن جائیگی جیسے کہ انگریزی زبان میں اس کو اسٹانک (بھونکا) کہتے ہیں۔ اگرچہ پیچیدہ معروضات ابتداءً بلا کسی نام کے سمجھے جاسکتے ہیں تاہم نام ہی ”وہ گروہ ہے جو ان کے اجزاء کو مضبوطی سے باندھتی ہے“

ذہن اس طرح جس وحدت کو عائد کرتا ہے وہ ہمیشہ خود مدروس کو اندر کسی نہ کسی وحدت کے فرض پر مبنی ہوتی ہے۔ اس قسم کی وحدت باعتبار کم و کیف نہایت مختلف ہو سکتی ہے۔ مگر یہ اپنے اجزاء کے ہر مرکب سے (خواہ وہ چند سے ملکر بنا ہو یا سب سے) بہر حال واضح طور پر ممتاز ہوتی ہے۔ ترکیب کی صورت یا اس کے تعلق کو ہمیشہ ایک جداگانہ جز خیال کرنا پڑتا ہے جس سے کل کو ایک خاص حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔ ”ایک تان کو ایک کنبی سے دوسری کنبی میں تبدیل کرنے سے ہم دو بالکل مختلف سروں کے مجموعے پیدا کر سکتے ہیں، پھر بھی یہ ممکن ہے کہ

اس میں کوئی فرق واقع نہ ہو بخلاف ان کے سروں کی ترتیب بدل دینے سے نواؤں
 کے ایک ہی گروہ سے ممتاز نواؤں پیدا ہو جاتی ہیں، دوسروں کے امین جو وقفہ ہوتا
 ہے اس پر بھی یہی صادق آتا ہے، لیکن ہے کہ مختلف سروں کے جو جوڑے ہونے میں
 ان کے امین کے وقفہ ہونا ایک ہی طرح کے سروں میں مختلف وقفے ہوں
 (جبکہ ان کی ترتیب منقلب ہو) لیکن دونوں صورتوں میں کل مجموعہ ہر مسانی
 مختلف ہوتا ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ کسی نظم متنازل یا سلسلہ کا وزن طبعی حالت غیر تجربہ قائم ہے
 اس کے الفاظ ان کی حرکات بالکل بدل جائیں۔ سینئر سطح پر صحت مشابہت اور
 سطح پر نیلا تسلط دونوں صورت تسلط میں ایک ہی ہوتے ہیں۔ یہ قیاس جو شکل
 نواؤں کی پہلی ضرب میں ہو گواہ کی حدود بدل دی جائیں تاہم اس کی مہم صورت
 یہی رہتی ہے۔ ۱-۲-۳-۴-۵-۶-۷-۸-۹-۱۰-۱۱-۱۲ وغیرہ کا سلسلہ اعداد اپنی صورت حالت کے لحاظ
 سے ۱-۲-۳-۴-۵-۶-۷-۸-۹-۱۰-۱۱-۱۲ وغیرہ کے سلسلہ اعداد کا عین ہے۔ نچوانے کا آہستہ آہستہ دور ہونا
 آواز کے آہستہ آہستہ غالب ہونے سے صورت متماثل ہے۔

ایک مجموعہ مرکب اپنی مخصوص وحدت ترکیبی کی بنا پر جو وسعت رکھتا ہے
 وہ کسی ایک یا تمام اجزاء پر نہیں ہوتی۔ طبعی بنیاد یہی ظاہر ہے کہ اس کو جو وسعت
 ہوں وہ ترکیب و وسعت کے واسطے جانتے نہ صرفوں کا وسیع ہر م سفری صورت
 اختیار کر سکتا ہے، اگرچہ انفرادی طور پر ان میں سے کسی جگہ کی یہ صورت نہیں ہوتی
 اسی طرح اس کے اول انفرادی طور پر ہر حقیر گول ہو سکتا ہے اگرچہ ہر گول نہ ہو۔
 ایک مانور ہے کہ کیا کا بھیجا کر سکتا یا اس کی گھات میں بیٹھ سکتا ہے۔ یہ انجم
 یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس مانور کے پاؤں یا اس کا سر یا دم شکلا کیجیا کرتے ہیں یا اس کی
 گھات میں بیٹھ سکتے ہیں۔ مثلث ایک بند شکل ہوتی ہے۔ لیکن اس کے خطوط
 اور زوایا کی الگ الگ بند شکلیں نہیں ہوتیں۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے یہ بات زیادہ
 اہم ہے کہ ذہنی عمل کے لئے ایک جز کل اپنے مجموعی وحدت کی باہر جاسوزے

مختلف فعلیت و حیثیت رکھتا ہے۔ مثلاً کسی لفظ سے ایک خاص طرح کی جولنت حال ہوتی ہے، وہ اس کی نواؤں سے الگ الگ انفرادی طور پر حاصل نہیں ہوتی۔ جی اللواں خطوط یا حرکات کی خوش آئند ترکیبوں پر بھی صادق آتا ہے۔ بعض اوقات عم اسقدر گہرا اور شہید ہوتا ہے کہ انسان رو بھی نہیں سکتا یہ تلمہ باری حیدت یا ایک خاص انکر تا ہے لیکن اگر ہم اس میں سے کوئی لفظ نکال ڈالیں یا ان کی ترتیب بدل دیں تو یہ اثر حاتا رہتا ہے۔ اسی طرح اگر مختلف از بے آہنگی کے ساتھ ج رہے ہوں تو بڑے معلوم ہوتے ہیں، گو یہ ممکن ہے کہ الگ الگ بجائے خود ہر ساز کی آواز اچھی معلوم ہوتی ہے۔

علاوہ بریں چونکہ ہر معروض بحیثیت مجموعی ایسے ارتلافات رکھتا ہے جو انفرادی طور پر اس کے اجزا میں نہیں پائے جاتے، اس لئے ممکن ہے کہ یا ایسے صورت پیدا کر سکتا ہو جو اس کے اجزا نہیں کر سکتے۔ کا نڈ پر ایک تصور یا احساس ایسے خطوط کھینچ سکتا ہے جن سے مجموعی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ سمندر میں کوئی شخص تیر رہا ہے، حالانکہ جدا جدا ان خطوط سے کوئی اس قسم کا خیال نہیں پیدا ہوتا حتیٰ کہ اگر یہ سارے خطوط پیش نظر ہوں مگر اس خاص نظام و ترتیب کے ساتھ نہ ہوں، تو بھی یہ اثر نہ پیدا ہوگا۔ یہ حقیقت معنی تصویروں سے اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے جو ایسا معنی کر کے دیر تک ہماری آنکھوں کے سامنے رہتی ہیں تب کہیں ہم ان کو دیکھ سکتے ہیں۔ انفرادی طور پر ہم کو تمام اجزا کا ادراک ہوتا ہے مگر ان سے یہ بات کہ مثلاً کوئی شخص تیر رہا ہے اس وقت تک نہیں معلوم ہوتی جب تک کہ کوئی دیگر علائق سے علیحدہ کر کے باہم دیگر ایک خاص تعلق کے ساتھ سمجھا جائے۔ ایک معمولی مثال لو کہ لفظ ”انسان“ اپنی مجموعی حیثیت سے نفع بشر کا تصور پیدا کرتا ہے۔ لیکن اس قسم کا ابتلاف یا تصور اس کے مختلف یا تمام حروف سے یا مکر اس وقت تک نہیں پیدا ہوتا جب تک کہ اس کو ایک خاص طریقہ سے متحد نہ کیا جائے۔

مرکب معروض کی وحدت میں اس کی نوعیت کے اعتبار سے بہت زیادہ تغیر واقع ہوتا ہے، یوں تو ہر محدود شکل بر بنائے متحدہ ایک وحدت ہے۔

لیکن ایک ماقاعدہ شکل میں بے قاعدہ شکل کی بہ نسبت زیادہ وحدت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ اس کے اجر ایک بندھے ہوئے اصول کے ماتحت ترکیب پاتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ایک مصرع میں بہ نسبت شعر کے ایک جملہ کے زیادہ وحدت ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ اپنے وزن و بحر کی خاص صورت رکھتا ہے علیٰ غلہ ہم شکل میں بے شکلی سے زیادہ وحدت ہوتی ہے اور ایک لشکر عام ہجوم کی بہ نسبت زیادہ وحدت پر مشتمل ہوتا ہے۔ پھر ایک ایسا لشکر جس کا سردار موجود ہو، ایسے لشکر سے زیادہ منضبط ہوتا ہے جس کا سردار نہ ہو۔

توجہ کا کام یہ ہے کہ جس قسم کی وحدت اس کے معروض میں مضمر ہو اس کو واضح کر دے۔ یہ عمل وضاحت اکثر طویل اور تدریجی ہوتا ہے جس میں ہر درجہ اپنے مابعد کے لئے راستہ بنا آتا ہے مثلاً سیارات، سورج کے گرد مقررہ مدتوں کے اعتبار سے حرکت کرتے ہیں لیکن اس حرکت کا ٹھیک بندھا ہوا راستہ اور اصول کیا ہے؟ ان سوالات کا جواب کپلر کی سرگرم اور طویل توجہ سے ملا جس کو اس نے حرکت سیارات کے قوانین نمائش کی صورت میں مرتب کیا ہے۔ یہی حرکت سیارات اس کا واحد معروض تھا، جس کی طرف مسلسل و طویل توجہ کی بدولت، یہ قوانین نکلے اس نے دریافت کر لئے جن سے حرکت سیارات کی وحدت زیادہ صحیح و کامل طور پر متعین ہو سکی

۵۔ توجہ کا انصراف مسلسل توجہ کی حالت میں گونہ نسبت سے معروضات 'ا' 'ب' 'ت' 'ث' 'ج' وغیرہ ذہن کے سامنے برابر آتے رہتے ہیں۔ تاہم جب تک اور جس حد تک کہ ہم نے آنے والے معروضات

پر ایک ہی کل کے مختلف اجزایا پہلوؤں کی حیثیت سے غور کرتے ہیں اسی وقت تک عمل توجہ دراصل منفرد ہی ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر ذہن میں کوئی ایسا نیا معروض پیدا ہو جائے جو اپنے ماقبل کے لحاظ سے ایک ہی معصوم کے ساتھ متعلق نہ ہو بلکہ از سر نو ابتدا کرنا پڑتی ہو، تو ایسی حالت میں، اس کو انصراف توجہ کہتے ہیں۔ جس آن میں یہ انصراف واقع ہوتا ہے، اس وقت ایک معنی کر کے ہماری توجہ مسلسل ہوتی ہے، کیونکہ اس حالت میں ذہن کو ایک معروض سے دوسرے کی طرف

[illegible]

لہذا جو استقامت ذہنی بلا طلبی تسلسل کے ہوتے ہیں وہ اصل ایک ہی عمل ہی ہے
دوسرے کی طرف استقامت نہیں۔ لیکن ان استقامت ذہنی میں بھی ایک شے کا
تسلسل موجود ہوتا ہے کیونکہ ایک عمل یا افعال دوسرے سے آواز کے طور پر
ہوتا ہے۔ اس وقت غفلت ہوتا ہے تو وہ یہ غلطی اس لئے اور اس لئے تسلسل میں ایک قسم کا
سلسل قائم کرتا ہے۔

لیکن تسلسل زبان اور تسلسل غرض دونوں ذہنی زندگی کے تقاضا میں بڑی
اہمیت رکھتے ہیں، کیونکہ ذہنی میلانات و ایتلافات مختلف طور پر ان کے ساتھ
مشروط ہوتے ہیں۔

تسلسل طلب کے تسلسل غرض جس سے بل توجہ کی متوالی مبالغوں میں رہا
پیدا ہوتا ہے اس کے تسلسل درجات ہو سکتے ہیں۔

اس لئے ممکن ہوتا ہے کہ اس سے تسلسل یا یوں کہنا
ہے اور بعض سے نہیں۔ کیونکہ حالت مابعد ممکن ہے کہ جو بحال، ماقبل کا نتیجہ
اور کچھ اس غیر متعلق اور نسبت مستقل ہو۔ مثلاً اقلیدس کی سی شکل کو روٹ لینے اور
اس کے ثبوت کو سمجھ کر ذہن نشین کرنے میں موازنہ کر دے۔ جو لڑکا محض روٹ لیتا ہے
اس کے لئے شکل میں ایسے جملوں کا ایک مجموعہ ہوتی ہے جو کہ اس کے سامنے
صفحہ کاغذ پر ایک نام خارجی ترتیب کے ساتھ مرتب ہے۔ یہ جملے اس کے لئے
صرف اس بنیاد تسلسل غرض یا دلچسپی رکھتے ہیں کہ اسی ترتیب کے ساتھ وہ ان کو
استاد کے سامنے دہرا سکے۔ اگر جملوں کی ترتیب بالکل لکھائی کے یوں ہی بدل جائے
اور وہ ہنوز یہ سمجھتا ہو کہ یہ ترتیب قابل وثوق ہے تو غرض اور اس کے تسلسل میں
کوئی فرق نہ واقع ہوگا۔ لیکن جس لڑکے نے سمجھ لوجھ کر یاد کیا ہے اور استدلال کو
سامنے رکھتا ہے اس کی حالت بالکل مختلف ہوگی۔ اس کو جملوں کی خارجی ترتیب
سے نہیں بلکہ ان کے معنی یا منطقی استدلال سے دلچسپی ہوتی ہے۔ اس کے لئے
ہر کڑی صرف اپنے ماقبل اور مابعد کے ساتھ تعلق کی وجہ سے دلچسپی رکھتی ہے۔
اب اگر جملوں کی ترتیب بلا لحاظ معنی یوں ہی بدل دی جائے تو یہ منطقی تسلسل
معدوم ہو جائیگا۔ اور چونکہ اس کو اسی منطقی تسلسل سے غرض یا دلچسپی تھی اس لئے

نے جوڑ چیلے اس سے ایک کوئی مستقل وجود نہیں رکھتے کیونکہ جس معنوی دلچسپی کی تبدیلیج
ان سے تشفی ہوتی تھی۔ وہ اب مقنود ہو جاتی ہے۔

شعور کا یہاں وہی فعلیت کے کوئی سلسلوں پر متعلق ہوتا ہے جن میں سے
سراسر مادہ وراثیات و فطری سلسلے میں رہتا ہے جو نہ مادہ یا انسانی طور پر ایک دوسرے
سے سے نہیں جڑتا ہے۔ بلکہ یہ سلسلے مادی مادہ میں انسانی ہی ہوتی ہے۔ مادہ بالظہیر
معنوی طور پر ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ کسی کسی حد تک
باہر کے ایک فطری سلسلے میں رہتے ہیں البتہ حیوانات پر یہ براہ نام ہی سارے آتا ہے۔
کیونکہ حیوانات کی ذہنی زندگی زیادہ تر بے تعلق اور ایک دوسرے سے مستقل تعلقات
پر مشتمل معلوم ہوتی ہے لیکن انسانوں میں خاص خاص اغراض کی طلب کم و بیش ایک ہی رشتہ
میں مشتمل ہوتی ہے۔ ان کی ساری ذہنی زندگی دراصل ایک ہی رشتہ میں مشتمل ہوتی
ہے۔ یہ رشتہ ہمہ گیر وحدت، دراصل شعوری بہاؤ کے متوالی حصول یا سلسلوں کی حاصل
رہت ہے۔ اس کے مشابہ ہوتی ہے۔ اس کے محض یہ معنی میں کہ شہری زندگی کی
غایات و اغراض کی ایک نظام میں وابستہ ہیں۔ جس کی بنیاد پر خاص خاص
اغراض کی تکمیل ایک حد تک نسبت عام اغراض کی بھی تکمیل ہوتی ہے اور
کسی ایک نتیجہ کا حصول دیگر نتائج کے حصول کے لئے بنیاد ایک انداز کے ہوتا
ہے۔ صبح کا اخبار، شب میں پڑھنے بیٹھا ہوں تو ایک عام غرض اس سے یہ ہوتی
ہے کہ آج کل کی تازہ ترین خبروں سے واقف ہو جاؤں، ایکے بعد دیکھے ایک خبر
سے دوسری پر گزرے میں خاص خاص اور ایک دوسری سے نسبت بے تعلق
اغراض پوری کرنا ہوتی ہیں لیکن یہ بے تعلق نہیں نسبت ہی ہوتی ہے۔ اور نہ فی حقیقت
حصول واقفیت کی عام غرض سب کو محیط ہوتی ہے۔ پھر ہر غرض ہی بجائے خود
ایک اور وسیع تر غرض کا جز ہے، یعنی ایسے ایسے جس سے تقاضا ملے اس امر
سے آگاہ رہوں کہ اُن میں آج کل کس قسم کی باتوں کا چرچا ہے۔ اسی طرح کسی
ایسے محنت سے میری خاص دلچسپی جیسے کہ استاد بھری محمول یا پتلی کی اصلاح جو
عام سادہ سادہ اور بالخصوص خود اپنے ملک کی فلاح و بہبودی کی عام دلچسپی کی
ایک جزئی صورت ہوتی ہے

مختلف اغراض کا اس طرح ایک نظام میں منسلک ہونا انسان کی شخصی زندگی کی وہ وحدت ہے جو حیوانات کی بھی زندگی میں نہیں پائی جاتی۔

اب ظاہر ہے کہ وحدت شعور جو وحدت غرض پر مبنی ہوتی ہے اس کے مختلف مدارج ہوسکتے ہیں۔ ہیکل کا منٹ بسمارک یا نیوٹن جیسے استخاص کی ذہنی زندگی میں بہ مقابلہ معمولی شخص کے کہیں زیادہ منظم وحدت پائی جاتی ہے۔ عموماً ایک تمدن انسان کی ذہنی زندگی و حضی انسان کے مقابلہ میں زیادہ مکمل وحدت رکھتی ہے اور انسان کی ذہنی زندگی میں جو وحدت ہوتی ہے وہ حیوانات میں نہیں پائی جاتی۔ لیکن مایں ہم جہاں کہیں بھی کوئی ایسی شے موجود ہو جس کو ہم دہی ارتقا یا تجربہ سے سمجھا کہہ سکیں وہاں کسی نہ کسی قسم کا کسی نہ کسی ذہنی سلسلہ ہونا لازم ہوتا ہے۔ اور جہاں شعوری حد و چہرہ کا کوئی وجود نہیں ہوتا وہاں اس کی تکمیل و ترقی کے بھی کوئی معنی نہیں ہوسکتے۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ تسلسل غرض جو وحدت شعور سے قائم ہوتا ہے وہ صحیح معنی میں اس ذہنی ارتقا کی ابتدا و انتہا دونوں ہوتی ہے جو ذہنی شعور ہستیوں کے ساتھ متعلق ہے۔

۹۔ توجہ انتظاری | ایک معنی کر کے ہر توجہ میں انتظار یا توقع پائی جاتی ہے۔ کیونکہ اپنے معروض کو پوری طرح حالت کی کوسٹس میں ہم اس کے ایسے نئے علائق و خصوصیات کے ظاہر ہونے کے متوقع رہتے ہیں جو اب تک سمجھ میں نہیں آتے ہیں۔ ہمارے مجموعی معروض کی وحدت، اور من حیث الکل اس سے ہماری دلچسپی کے متناسب جو کچھ اس میں شامل یا اس سے متعلق ہوتا ہے، وہ ان بے جوڑ چیزوں کے مقابلہ میں زیادہ باعث مسئولیت ہوتا ہے جو حسی ارتسامات یا غیر متعلق تقویری ایٹلافات کی وجہ سے ذہن میں آسکتی تھیں۔

لیکن توجہ انتظاری کی اصطلاح خصوصیت کے ساتھ توجہ کی ایک مخصوص صورت کے لئے استعمال ہوتی ہے۔ یعنی اس کا اطلاق اس خاص حالت پر ہوتا ہے جس میں کسی شے کی کم و بیش متعین طور پر توقع کی جا رہی ہو۔ لیکن جس کے مزید علم کیلئے دہی حسی ادراک کی ضرورت ہو۔ جب ایسا ہوتا ہے تو ہم دوسری چیز کی

مقابلہ میں جس چیز کی ہم کو توقع ہوتی ہے۔ اس پر زیادہ نظر رکھتے ہیں کسی کم شدہ شے کی تلاش کے وقت اگر اس کی تصویر ذہن کے سامنے ہو تو تلاش میں بہت سہولت ہوتی ہے۔ معمولاً کسی شے کا تلاش کرنا، درحقیقت اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا، کہ جس جگہ اس کے ہونے کا گمان ہوتا ہے، وہاں یہ ہم ذہن میں اس شے کا تصور جمائے ہوئے، اور مصر اور مصر بھرتے رہتے ہیں تاکہ جیسے ہی یہ سامنے آئے تصور میں آسانی سے داخل ہو سکے، مثلاً اونچے سروں کے کسی مجموعہ سے اگر ہم ایک جیسے سر کو جدا کرنا چاہیں، تو پہلے اس دھیمے سر کا ہم کو اپنے ذہن میں تصور قائم کرنا چاہئے، اور پھر اس کو ان اونچے سروں میں تلاش کرنا چاہئے جو بصورت دیگر اس کو ہم سے مخفی رکھتے ہیں۔ جس شخص کو خود بین لگانے کی عادت ہوتی ہے۔ وہ اس کو ایسی ایک آنکھ پر لگاتے وقت دوسری کو کھلی رکھ سکتا ہے، اور پھر بھی سامنے کی ان چیزوں سے جن کا عکس لازمی طور پر شبکیہ پر پڑتا ہوگا، اس کے کام میں ذرا بھی خلل نہیں واقع ہوتا۔

اس قسم کی انتظاری توجہ بسا اوقات مغالطہ کا بھی باعث ہوتی ہے۔ یعنی ہم بجائے اس شے کے دیکھنے کے، جو درحقیقت پیش نظر ہوتی ہے، وہ شے دیکھتے ہیں جس کی پہلے سے توقع کر رہے ہیں۔ مثلاً اگر ہم کسی خاص مقام اور خاص وقت میں زید سے ملنے کے متوقع ہوں اور اس کے بجائے عمر و سامنے آجائے، تو اکثر یہ مغالطہ ہوتا ہے کہ یہ آگیا۔ ہوتا یہ ہے کہ واقعی جس کو چونکہ ہم اپنی ذہنی توقعات و رجحانات کی عینک سے دیکھنا چاہتے ہیں، اس لئے غلط فہمی ہو جاتی ہے۔ مثلاً ۱۹۶۶ء کے موسم سرما میں جب قصر بلور میں اک لگی، تو لوگوں نے خیال کر لیا کہ چمپینیری (ایک قسم کا انگور) اس سے بچ کر اپنے پیجرے سے نکل گیا ہے اور اس قوی توقع کے ساتھ جب ان لوگوں کی نظریں جھٹ پر گئیں تو دیکھا کہ یہ نصیب جانور اس سے ہٹا ہوا اور اپنی ٹانگوں کو پھیلائے ہوئے لوہے کی

ایک سلسلہ کو پکڑا چاہتا ہے لیکن فی الواقع وہ اس کسی لنگور کا نام و نشان تک نہ تھا، اور یہ سارا احساس ایک ٹوٹی ہوئی پیرانی جھلملی پر مبنی تھا، جو ایسی ہو گئی تھی کہ اس لنگور کے جسم بازوؤں اور ٹانگوں کا دھوکا ہوتا تھا جس سے کاتوجہ کے ساتھ آدمی متوقع ہوتا، وہ اگر کوئی حرکت ہو یا ایسی شے ہو جو توجہ کرنے والے کی حرکت سے پیدا ہو سکتی ہے، تو اس حرکت پیدا کرنے کی طرف مائل ہو جاتا ہے مثلاً اگر کچھ لوگ میز پر ہاتھ رکھتے بیٹھے ہوں اور اس کے گھومنے کی توقع نہ رہے ہوں، تو وہ غیر ارادی طور پر ایک طرف اسکو دمانے لگتے، جس سے متوقع حرکت پیدا ہو جائیگی۔ نیز کے گھومنے کی بکامل توجہ نہ ہو یا نہ ہو لیکن اپنا نفس دانتہ کہ اس کے گرد بیٹھے والے نادانستہ اسکو دباتے یا جھینچتے ہیں، ان اختلالات سے متاثر ہو جاتا ہے جو اول اول میراث سے لے گئے۔ اس نے اسکی سچان کیلئے میز میں ایسی کمانبیاں لگا دی تھیں جو بیٹھنے والوں کے ہاتھ کے دباؤ کے مخالف جانب حرکت کرنی مقصود۔ جب مختلف آلات حس کے ہیجات۔ وقت واحد عمل کرتے ہیں تو توجہ انتشار کی کا اثر اس کی ترتیب وقوع پر بھی پڑتا ہے اگر اور تمام حالات مساوی ہوں تو روشنی کی کسی چمک کا ایک آنی آواز سے پہلے ادراک ہونے کے لئے، یہ ضروری ہے کہ روشنی آواز سے پہلے سکند سے پہلے ہو جب یہ وقت اس کا قریباً ایک چوتھائی ہوتا ہے، تو آواز کا روشنی سے پہلے ادراک ہو جاتا ہے، لیکن ذہنی توجہ اس میں اہم فرق کا باعث ہوتی ہے، مثلاً ایک دفعہ جب کہ انتظار کی توجہ ایک آواز کی متوقع تھی تو یہ ظاہر روشنی کے بھیج سے پہلے نموس ہوئی، حالانکہ درحقیقت اس کا وقوع روشنی کے بھیج سے پہلے سکند کے بعد ہوا تھا۔

۱۰۔ قوت توجہ توجہ کرتے وقت ہم اپنے معروض کو نسبتاً اچھی طرح اور واضح طور پر سمجھنا چاہتے ہیں۔ لیکن اس نتیجہ کو پیدا کرنے کے لئے عمل توجہ کی قوت و تاثیر کا انحصار اس کی مدت و مقدار پر بس فی الجملہ ہی ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ خود معروض کی نوعیت اور ذہن کی اس مقدار مصروفیت پر بھی منحصر ہوتی ہے جو زمانہ ماضی میں اس قسم کے معروضات سے اس کو رہی ہے مثلاً ایک سے جو دور سے دھندلے طور پر نظر آتی ہو، اس کے متعلق یہ معلوم کرنے میں کہ آیا یہ

انسان ہے یا حیوان، چٹاں ہے یا درخت ممکن ہے طویل اور سخت کوستس کے بعد بھی ہم انعام کا رشک و تمذیب ہی میں رہیں، حالانکہ اگر یہ ذرا قریب ہوئی، تو ہم کو زیادہ وقت پیش نہ آتی۔ اسی طرح ایک اذوق مضمون، جو پیچیدہ اور سست عبارت میں بیان لیا گیا ہو اس کا حمایت محنت کے ساتھ، یر تک مطالعہ کرنے کے باوجود بھی ممکن ہے کہ وہ چاہے تے وہیں رہیں، 'مراف' اس کے ایک سادہ مضمون، جو صاف و سلیس عبارت میں لکھا گیا ہو ایک ہی مرتبہ کے پڑھنے سے سمجھ میں آ سکتا ہے۔ بے معنی و عمل الفاظ کے کسی سلسلہ کو ان کے باہمی فرق و تعلق کے ساتھ شعور کے سامنے لانا نسبتاً با معنی الفاظ کے بہت تسلسل ہے اور اگر کوئی الفاظ کسی سیاق و سباق کے ساتھ وابستہ ہوں تو توہ کا کام اور بھی آسان ہو جائے۔ پہلے جن مروضات پر آدمی توجہ کر چکا ہے، بعد کو خود انھی یا ان کے قائل معروضات پر توجہ کرنے سے اس کا جو اثر ہوتا ہے، وہ ہماری ذہنی زندگی کے نشوونما میں ایک اساسی اہمیت رکھتا ہے۔ انسان سے قطع نظر کر کے، عام قاعدہ یہ ہے کہ گذشتہ اعمال آج کے نتائج، اپنے لمحہ کے عمل میں شامل ہو جاتے ہیں، اور مزید عمل کے لئے بنیاد کا کام دیتے ہیں، تاکہ جو ذہنی منت ایک بار ہو چکی ہے، اس کے دہرانے کی ضرورت نہ آئے۔

حسی ارتکانات کی تمیز و تبصیر کی خاص قوت، جو آلات حس کے تفوق پر مبنی نہیں ہوتی، اس کو بھی توجہ کے عادی رخ یا رجحان ہی کی طرف سے منسوب کرنا چاہئے ایک وحشی انسان (جو جنگل کی زندگی کا عادی ہے، کسی درخت کی خشک ٹہنی پر سانپ کو دیکھ کر بھگانے لے گا، یا دور سے کسی جانور کی شناخت کر لے گا، وہاں ایک مہذب و شہری انسان اس میں ناکام رہتا ہے حالانکہ اردو نوں کی بصارت کا اچھی طرح سے امتحان کیا جاتا ہے، تو وحشی کی دقت بصارت میں کسی قسم کا تفوق نہیں ملتا۔ لہذا بعض باتوں میں اس کی قوت تمیز جو برہمی ہوئی نظر آتی ہے اس کا انحصار متفق رہے، جو کچھ سے بیکر زندگی بھر ماری جاتی ہے۔ وہی وحشی جو شکار کو ایسی جگہوں پر ملامت کر لیتا ہے، جہاں اس کے تمدن ساتھی کو پتہ تک نہیں چلتا، اگر اس پر مصیبت آدلی جائے کہ ایک پیچھے جوئے کا نڈ میں حرف ج، جہاں جہاں آتا ہو بھجیان، سے نو وہ رو دے گا۔

نازینا اشخاص میں لمسی امتیاز کی خاص ترقی (جو مثلاً انجھڑے ہوئے حروف کے پڑھنے سے ظاہر ہوتی ہے) بھی ای عادی توجہ رہتی ہے، جو لمسی ارتساعات کی طرف رہی ہے۔ جن لوگوں میں نصارت و سامت دونوں معدوم ہوتی ہیں، مثلاً بیلن کیلراں میں دیکھا گیا ہے کہ برسرے والے کے ہونٹوں اور کھٹے کے چھوٹے سے اس کی گفتگو کو سمجھ لے سکتے ہیں۔

اکثر تجارتوں اور میسوں کے لئے عام قسم کی تربیت سے ایک خاص مناسبت پیدا ہو جاتی ہے۔ ”لوہار کو اپنی بھٹی کی جبر آک میں، نصف درجن دھوچی تیر ہوتی ہے۔ وہ عامی آدمی کے لئے صرف ایک سرخ تیل ہوتی ہے۔“ جہازران جو رے زمین کو چھان لیتا ہے، حالانکہ عام آدمیوں کو خطرات کے اوپر ایک غبار کی سی نامتین کیفیت کے سوا اور کچھ نہیں نظر آتا۔ جو لوگ شراب کے وہ قیاس اس چوتھے ہیں وہ بتا سکتے ہیں کہ فلاں شراب کس کس باخ گئے، انگوروں کی ہے، اور کس سال ان انگوروں سے نکالی گئی ہے۔

۱۱۔ حرکات تطابق ادبی فلیت جس کسی عایت کی طرف راجع ہوتی ہے، تو اسکے حصول کے لئے ہی تمام مہید دراث کو استعمال کرنا یا ہتی ہے۔ توجہ رہی ہی صادق آتا ہے کیونکہ وہ مہ وضاحت کو نسبت پوری طرح سمجھنا چاہتی ہے۔ متلا حب ہم کسی پرندے کے رنگ روپ حرکات و سکنات وغیرہ معلوم کرنا چاہتے ہیں تو دور میں سے کام لے سکتے ہیں، تاکہ یہ صاف اور واضح طور پر نظر آئے۔ دور میں ایک مصنوعی اکہ ہے جو اسی قسم کی اغراس کے لئے ایجاد کیا گیا ہے، لیکن اس سے قدیم ایسے ذرائع بھی ہیں جو فطرت نے ابتداء ہی سے ہمارے اجسام اور آلات حس کی ساخت میں ودیعت کر دیے ہیں۔

چنانچہ جب ہم کو کسی بیش حواس سے دلیبی ہوتی ہے، تو مختلف حرکات کے ذریعہ سے ہم اس کے متعلق ایسے خرابات کر سکتے ہیں جن سے یہ صاف طور پر سمجھ میں آ جاتی ہے، اور غیر متعلق ارتساعات فلفل انداز میں ہوتے۔ سب سے پہلے توجہ ہوتا ہے، کہ کسی حس کے حاصل کرنے اور قائم رکھنے کے لئے آلات حس کی نائیں خاص حرکات تطابق رونما ہوتی ہیں۔ مثلاً سامت لٹر کی کوئی سے جب توجہ

اپنی طرف منعطف کرتی ہے تو معمولاً اس کی طرف آنکھیں پھر جاتی ہیں، تاکہ ہم براہ راست اس کو دیکھ سکیں۔ ایسی حالت میں ہماری حرکات چشم اس قسم کی ہوتی ہیں، کہ جو شے نظر آ رہی ہے، اس کو ہر آنکھ اور دونوں آنکھیں بوقت واحد ممتاز کر سکیں، علاوہ ازیں عرصہ چشم کی منع ایسی ہوتی ہے۔ جس سے شکلیہ کے اندر صاف تصویر یا مثال پیدا ہوتی ہے جس سے کو ہم دیکھتے ہیں، وہ اگر اس قدر بڑی ہو کہ بوقت واحد ہماری آنکھیں اس کے ساتھ تطابق پیدا نہیں کر سکیں، تو ہم اس پر ایک مرتبہ سرسری نظر ڈال کر، پھر اس کے مختلف حصوں کو یکے بعد دیگرے اچھی طرح دیکھتے ہیں۔ اس قسم کی حرکات کسی حد تک تو انفرادی تجربہ پر مبنی ہوتی ہیں، لیکن بڑی حد تک خود نظام عصبی کی قدرتی ساخت کا نتیجہ ہوتی ہیں۔

حرکات چشم میں تطابق پیدا کرنے کے لیے ضروری نہیں کہ جس شے کی طرف توجہ کی جا رہی ہے، وہ خود ساختہ نظر کے اندر ہو۔ بلکہ ”دیگر حسی ارتقاعات پر توجہ کے وقت بھی آنکھیں خواہ اندھیرا ہی ہو یا کوئی اور وجہ معروض کے نظر آنے سے مانع ہو، اپنے ارتقاعات حاصل کرنے کے لیے تیار رہتی ہیں۔ اس کی ایک عمدہ مثال اس طرح مل سکتی ہے کہ دوسرے لیے دو ستاروں میں سے ہر ایک کو ایک کان کے قریب لا کر ان پر توجہ جوئے کی کوشش کی جائے تو چونکہ ایک سے دوسرے کی طرف توجہ منعطف ہوتی ہے، ساتھ ہی ساتھ نہایت نمایاں طور پر آنکھوں کو بھی ایک طرف سے دوسری طرف حرکت ہو جاتی ہے، حالانکہ یہ دو نشانے ایسی وضع میں ہوتے ہیں کہ ان میں سے کسی کو بھی دیکھنا ناممکن ہوتا ہے۔

آنکھ کی طرح دیگر آلات حس میں بھی اس قسم کا تطابق پایا جاتا ہے۔ ہاتھ سطح لمبوس کو ٹوٹتا ہے، تاکہ اس کی شکل و ساخت کو معلوم کر لے حتیٰ کہ کسی سطح کو واقعاً چھونے سے پہلے ”ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتے ہی، کہ یہ پکنی ہے یا کھردری“ اگر بار بار ہاتھ اس تک پہنچ سکتا ہے، تو انگلیوں کو اس کی طرف حرکت

کر دینے کا میلان پیدا ہو جاتا ہے۔ علیٰ ہذا اسے وقت ہمارے سر کو آواز کی سمت پھیر لیا کرتے ہیں، تاکہ اجمعی طرح سن سکیں۔ نیز خود کان کے اندر کی نامائے مخصوص تطنات موجود ہوتے ہیں، اگرچہ اس کی نوعیت ابھی تاریکی میں ہے۔

کسی شے کا توجہ کے ساتھ ذائقہ معلوم کرنے کے لئے گونہ زبان پر ہم پھیرتے اور تالو سے دباتے ہیں۔ اسی توجہ کے ساتھ کسی کو کو سونگھنے میں ہم ہانک کے اندر ہوا کو زور سے کھینچتے ہیں۔

بعض علمائے نفسیات کہتے ہیں کہ یہ تطناتی حرکات توجہ کو زیادہ موثر بنانے کا ذریعہ یا آلہ نہیں، بلکہ درحقیقت خود عمل توجہ ہیں۔ لیکن یہ دعویٰ بالکل ناقابل قبول معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اولاً تو آلات حس کی تطناتی حرکات کے ساتھ اگرچہ معمولاً حسی احضارات بر توجہ ہوتی ہے، مگر یہ ضروری نہیں کہ ہمیشہ ہی ایسا ہوتا ہو۔ جیسا غچہ اساحت نظر کے حاستہ پر جو چیر میں ہوتی ہیں، اس کی حسوں پر متاثر رقبہ بصر میں لائے بغیر بھی توجہ ہو سکتی۔ نیز خالص انفعالی لمس پر توجہ ہونا بھی ممکن ہے۔ تاہم یہ کہ مذکورہ بالا دعویٰ گاڑی کو کھوڑے کے آگے جوت ڈینا ہے۔ اس لئے کہ حرکات تطناتی معمولاً سابق توجہ کے پیدا کردہ ہوتے ہیں، پھر اس سے پہلے کیسے ہو سکتے ہیں۔ اس کلمہ کو پلستیری نے اچھی طرح بیان کر دیا ہے: ”وقوع حرکت کی صرف ایک ہی شرط ہو سکتی ہے۔ اور وہ یہ کہ حواس ہی کوئی شے توجہ کو اپنی طرف منطوف کرتی ہے۔ فوراً ہی وہ حرکت جو اس کے مشاہدہ کے لئے سب سے بہتر میں ذہن پیدا کرتی ہے، واقع ہو جاتی ہے۔“

آلات حس کی ان خاص خاص تطناتی حرکات کے علاوہ، جو کسی شے کے ادراک میں استعمال ہوتی ہیں، غیر متعلق حسی ارتسامات کے اثر کو کمزور یا دفع کرنے کے لئے عمیق توجہ کی حالت میں جسم کی من حیث الکل بھی ایک خاص وضع ہوتی ہے۔ تمام حرکات کام کمزور و احد صرف ایک نایت ہوتی ہے، یعنی ان حسی ارتسامات کا قائم رکھنا جو عمل توجہ سے متعلق ہوتے ہیں، ساتھ ہی ان کے سوا باقی غیر متعلق

حرکات کو دبانے یا دور کرنے کی بھی۔ چنانچہ کسی طرف کان لگا کر سنتے یا کسی شے کو غور سے دیکھتے وقت حرکت بند ہو جاتی ہے اور جسم ایک ساکت و صامت حالت میں کھڑے ہو جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ بعض اوقات غیر ارادی طور پر سانس کو بھی روک لیا جاتا ہے۔ کسی نے مد رک کی طرف توجہ قائم رکھنے کا ایک اور نہایت اہم طریقہ اس کے حرکات و سکنات کی نقل ہے۔ نقل کی بہت سی قسمیں ہیں جو آئندہ جلد کے معلوم ہوں گی۔ لیکن سب سے قدیم قسم وہ ہے جو اس اصول کا براہ راست نتیجہ ہے، کہ کسی حرکت کی طرف توجہ کرنے میں ہم خود یہ حرکت کر کے پر مال ہو جاتے ہیں۔ یہ میلان اپنے مخالف حالات سے دب جاسکتا ہے اور زیادہ تر وہ دب بھی جاتا ہے، لیکن جہاں مخالف اثرات عمل کرنے سے قاصر رہتے ہیں، مثلاً جب دیگر اعراض سے قطع نظر کر کے توجہ تمام تر کسی شے کی حرکات کی طرف ہوتی ہے تو اسی میلان کا تین طور پر اظہار ہو جاتا ہے، جیسا نیچے فٹ بالیہ پرچوش مقابلہ میں دیکھنے والوں کی جو کیفیت ہوتی ہے وہ اس کی ایک عمدہ مثال ہے، کیونکہ فٹ بالیہ کے تمام تاشانیوں میں یہ میلان نہایت نمایاں ہوتا ہے کہ کھیلنے والوں کی حرکات اپنے اجسام سے اظہار کرتے ہیں بعض اوقات تو چوش میں اگر سارا جسم آگے کو بڑھ جاتا ہے، اور اس امر کا مطلقاً شعور نہیں ہوتا کہ کسی قسم کی حرکت ہو رہی ہے۔ بلکہ اکثر صورتوں میں سارا مجمع اپنی جگہ سے کافی دور ہٹ جاتا ہے اور اس کا علم نہیں ہوتا کہ ایک قدم بھی ہٹا ہے۔ اس قسم کی نقل براہ راست عمل توجہ سے پیدا ہوتی ہے، اور ساتھ ہی اس عمل کی قوت کے بڑھانے کا ایک ذریعہ بھی ہوتی ہے۔ کیونکہ جس شے کی نقل کی جاتی ہے وہ لازماً ذہن کے لئے زیادہ واضح و متعین ہو جاتی ہے، نیچے اور جانور زیادہ تر اس نقالی و محاکات ہی کے ذریعہ سے دوسروں کے افعال و حرکات کو سیکھتے ہیں۔

ہم ان اسباب و وسائل سے بحث کر چکے جو پیش خواہش اشیا کی طرف توجہ میں مدد و معاون ہوتے ہیں۔ اسی طرح ذہنی تمثالات اور تصویری معروضات پر توجہ قائم کرنے بھی خاص خاص طریقے ہیں، لیکن ان کی بحث کو آئندہ ابواب پر ملتوی رکھنا چاہیے، جہاں تمثالات و تصورات اور استعمال زبان پر گفتگو کا موقع آئے گا۔

۱۲۔ اقسام توجہ | توجہ کی دو اہم قسمیں ہیں (۱) ذاتی اور (۲) عرضی۔ سکول لڑکا لڑکی

صرف و نحو کے خشک و غیر لچسپ صفحات کا انعام حاصل کرنے کی غرض سے جو مطالعہ کرتا ہے، اس کی توجہ دوسری قسم کی مثال ہے کیونکہ اس کا مجموعی معرکہ محض لاطینی صرف و نحو نہیں بلکہ اس کی حیثیت ہوتی ہے، کہ اس کے یاد کرنے سے انعام حاصل ہوگا۔ اس کو اپنی کتاب کے حفظ کرنے میں بالذات خود اس کے سنا رہے کوئی دیکھ سکتا ہے یا بہت ہی کم ہوتی ہے۔ اور وہ اس قدر خشک مضمون کی کبھی پروا نہ کرتا، اگر یہ کسی اور بعید مقصد کے لئے وسیلہ نہ ہوتا بجز اس کے اگر اس کے خیالات کو کٹ یا فٹ بال جیسی چیزوں میں غلطیاں پچاں ہوں، تو اس کی توجہ بالاطینی قسم کی ہوگی کیونکہ کٹ اور فٹ بال کسی اور غایت کے وسیلہ کی حیثیت سے نہیں بلکہ خود بالذات و براہ راست اس کی دیکھنی کا باعث ہوتے ہیں اور یہ دیکھنی کسی اور پر مبنی نہیں ہوتی جو نفس ان کھیلوں کی نوعیت سے خارج ہو۔

اس تقسیم سے بالکل لاپرواہ ایک اور فرق ارادی و غیر ارادی توجہ کا ہوتا ہے۔ جب دیگر مباحث کے قطع نظر کر کے کسی ایک خاص بحث کی طرف ارادی غور یا فیصلہ کی بنا پر توجہ کی جاتی ہے، تو یہ ارادی توجہ ہوتی ہے کیونکہ اس صورت میں ذہن محض اسی خاص بحث کے خیال ہی سے نہیں رہتا، بلکہ اس میں خود یہ خیال بھی داخل ہوتا ہے، کہ فلاں سے یا کام پر توجہ کرنی ہے۔ بجز اس کے جہاں توجہ پر کیا کوئی ایسا ابتدائی تصور نہیں ہوتا، جل کی وجہ سے لازماً توجہ کا کوئی قطعی غم بھی نہیں، وہاں توجہ غیر ارادی ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جب لڑکے کے خیالات کتاب سے ہٹ کر کٹ کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں، تو یہ انعطاف خود اس کی طرف سے کسی قطعی غم و ارادہ پر مبنی نہیں ہوتا۔ بجز اس کے لاطینی صرف و نحو کو یاد کرنے کے لئے ارادی عزیمت یقیناً درکار تھی۔ اور اغلب یہ ہے کہ اس سے ذہن میں پہلے اس قسم کا کچھ نہ کچھ عمل ہوا ہوگا کہ گو میر فلاں قصہ پڑھنے یا فلاں کھیل دیکھنے کو جی چاہتا ہے۔ لیکن چونکہ انعام حاصل کرنا ہے، اس لئے کیا کر اس ان سب کو چھوڑ کر لاطینی کتاب ہی میں سر کیاؤں گا۔

ہر کیف ہم توجہ ارادی کو توجہ عرضی اور توجہ غیر ارادی کو توجہ ذاتی نہیں کہہ سکتے کیونکہ ممکن ہے ایک شخص ابتداء غم و ارادہ کے زور سے کسی شے کی طرف

ستوجہ ہو، اور بعد میں پھر خود اس شے کی ذاتی دلچسپی اپنے میں مشغول کرے مثلاً
 لڑکا ارادی طور پر مطالعہ کتاب کے بجائے "کھیلنے یا قصہ پڑھنے ہی کا فیصلہ کرتا ہے
 لیکن اس کی دلچسپی پھر بھی اس کھیل یا قصہ خوانی کے ساتھ ذاتی ہی ہوگی
 نہ عرضی ۔

باب (۳)

عمل ذہنی کے قوانین

۱۔ اسکے ہر قسم کی ترقی کے لئے قوت ماسکہ کسی نہ کسی صورت میں لازمی شرط ہے۔ اگر مابقی عمل کے نتائج بعد کے عمل کے لئے بنیاد کا اور نقطہ آغاز کا کام دینے کے لئے باقی نہ رہے، تو ترقی ناممکن ہوتی۔ چلنے میں سر قدم کا نقطہ آغاز وہ بنیاد کا کام ہوتا ہے جس تک اس سے پہلے قدم پہنچ چکا ہے۔ تیسرے وقت اگر سر اینٹ رکھنے کے ساتھ ہی فنا ہو جایا کرتی، اور پھر اس کو از سر نو رکھنا پڑتا تو دنیا میں کوئی مکان نہ بن سکتا خشک ریت سے ہی نہیں بنائی جاسکتی کیونکہ یہ کیجا ہو سکتا منتشر ہو جاتی ہے۔ یہی ذہنی ترقی کا حال ہے۔ اگر گذشتہ تجربات اُسندہ کے لئے کچھ یاسندہ اثرات نہ چھوڑتے تو یہ ناممکن ہوتی۔ ان ہی باقی رہے والے اثرات کو نفسیات میں ذہنی آثار یا امرضہ و رجانات کہتے ہیں۔ اور ماسکہ کے نفسیاتی قانون کو سبیل الفاظ میں بیان کیا جاسکتا ہے: جب اور جس حد تک ذہنی ترقی ذہنی شرائط کے ذریعہ سے ہوتی ہے، تو اس کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ خاص خاص تجربات اپنے بعد خاص آثار یا رجانات چھوڑ جاتے ہیں۔ جو اُسندہ عمل کی حیثیت و نوعیت کا تعین کرتے ہیں، چنانچہ جب ان آثار میں تغیر واقع ہوتا ہے تو یہ بھی بدل جاتے ہیں۔

ان رجانات کا وجود مستمر و مستدام نہیں ہوتا بلکہ یہ زوال پذیر ہوتے ہیں اور ممکن ہے کہ اگر ان کے مطابق یا ان سے متعلق ذہنی اعمال کی تجدید کے ذریعہ سے ان کو قسماً نہ رکھا جائے، تو یہ قطعاً محو ہو جائیں۔ اس لحاظ سے مختلف افراد میں بڑا اختلاف ہوتا ہے یعنی بعضوں کی قوت ماسکہ کم ہوتی ہے اور بعضوں کی زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن جن کی

بہت ہی زیادہ ہوتی ہے ان کے آثار ذہنی بھی زوال پذیر بہر حال ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر عملِ حواس کی تکرار یا ایسے معروضات کے خیال سے جنہوں نے پہلے پہل ان کو پیدا کیا تھا، ان کی تجدید نہ ہوتی رہے تو یہ آخر کار فرسودہ ہو کر بالکل محو ہو جاتے ہیں اور ان کا کوئی نشان باقی نہیں رہتا۔ گو باہار سے تجربات بھی جوانی کی اولاد کی طرح بسا اوقات ہمارے سامنے ہی فنا ہو جاتے ہیں اور ہمارے اذہان ہمارے لئے ایسی قبریں بن جاتے ہیں جن کی لوحِ مرمر تو باقی ہے لیکن کتبہ کو زمانے نے بالکل محو کر دیا ہے۔ مختلف افراد میں قوتِ ماسکہ کی کمی زیادتی کم از کم ایک حد تک تو یہی و فطری ہوتی ہے جس کی نفسیاتی احوال سے توجیہ نہیں کی جاسکتی۔ چنانچہ لاکھ کہتا ہے کہ بعض اذہان اپنے نقوش کو سنگِ مرمر کی طرح باقی رکھتے ہیں۔ بعض سنگِ سرخ کی طرح، اور بعض کی حالت تو نشتر بر رینگ سے بہتر نہیں ہوتی۔ ان وہی اختلافات کی توجیہ کو بالآخر عضوبات ہی کی صورت اختیار کر ڈرتی ہے۔

۲۔ ماسکہ مسلک حضرات جن معروضات کا بالذات تجربہ ہوتا ہے اور جن کا بالذات کو مستلزم ہے۔

نہیں ہوتا، ان کے ذہنی فرق پر میں پہلے ہی زور دے چکا ہوں۔ جو معروضات بالذات تجربہ میں آتے ہیں ان کا نام ہم نے حضرات

ارکھو یا تھا، اور جس، جسی تشالائ یا جسی نقول کو حضرات کی سب سے واضح مثالیں بتایا تھا۔ مثلاً دباؤ یا آواز کی حس کا واقعہ اسی وقت وجود ہوتا ہے، جس وقت کہ اس کا واقعہ تجربہ ہوتا ہے یا بقول بروکس، اس کا صرف ذہن کے اندر وجود ہوتا ہے۔

دوسری طرف دیکھو کہ جب ہم کو دباؤ کی حس ہوتی ہے، تو ساتھ ہی ہم کو کسی ایسی شے کا بھی وقوف ہوتا ہے جو باقی ہے۔ اسی طرح آواز کی حس کے وقت ہمارا ذہن بھی اسی شے کی طرف بھی راجع ہوتا ہے۔ جو اس آواز کا مشابہ مختصر یہ کہ جو تجربات بالذات بطور حس کے ہوتے ہیں۔ ان کے ساتھ بعض ایسی اشیاء یا معروضات کا بھی وقوف ہوتا ہے جن کا بالذات تجربہ نہیں ہوتا ہے۔ یہ اشیاء ایسی ہوتی ہیں کہ ان کے متعلق بہر وقت وقوف سمجھا جاتا ہے، کہ جو کچھ ہمارے ذہن میں گزر رہا ہے، اس سے مستقل و علیحدہ یہ اپنا وجود رکھتی ہے لہذا یہ بات واضح ہے کہ ان اشیاء کا وقوف درجہ اول حضرات پر مبنی ہوتا ہے جنہوں کو نرم یا سخت، چمکنا یا گھورا سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم کو خاص قسم کی منتحش ہو اسی طرح ان کو سرخ یا سبز سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے مطابق ایک خاص

دونی حس ہو، اور نکلین یا شیریں ہونیکا فہم ہوتے وقت یہ ضروری ہے کہ ایک مناسب منہ کی حس ہو۔ الحاصل جو اشیاء بالذات ذہن کے تجربہ میں نہیں آتیں ان کا پتہ لگانے کے لئے ذہن ہمیشہ ایسے تجربات کا محتاج ہوتا ہے جن کا بالذات تجربہ ہو رہا ہے۔ حضرات کا کام یہ ہوتا ہے کہ ان معروضات کو حاضر کروں جو خود حضرات نہیں ہیں۔

غرض یہ کہ ماسکو، ایلات اور اعادہ میں ایک ہی اصول منظم معلوم ہوتا ہے۔ یعنی چونکہ حضرات اپنے آثار یا رجحانات چھوڑ جاتے ہیں، اس لئے ان کے منسلقہ معروضات کو ماسکو قائم رکھ سکتی ہے یا ان کا پھر اعادہ دیا جاسکتا ہے۔ حقیقت معمولی مثالوں کو واضح ہو جاتی ہے۔ اگر میں سنگترے کے رنگ کا تصور کرنا چاہوں تو غالب یہ ہنس کر اس کی ذہنی تصویر یا مثال میرے سامنے آ جائے گی جو اس نسل حس کا احیاء ہے جس کا مجھ کو سنگترے کے دیکھنے میں تجربہ ہوا تھا۔ اسی صورت میں یہی ہوتا ہے کہ نسل حس اپنے غائب ہونے کے بعد ایک ایسا رجحان چھوڑ گئی تھی جس کی وجہ سے ذہنی مثال پیدا ہو سکتی ہے، اور یہ پھر اسی زرد رنگ کے خیال کی طرف لے جاتی ہے کہ جو خارجائے شے کا ایک وصف ہے۔

لیکن جو لوگ بعضی مثالوں کے عادی نہیں ہوتے، ان کے لئے بھی لفظ زرد کا مفہوم بلا ایسی متین مثال کے سمجھنا ممکن ہے، جو کسی ردوشے کی حسی رویت کے مشابہ ہو۔ ان کے ذہن کے لئے صرف لفظ ہی کی متین مثال کافی ہو سکتی ہے۔ تو کیا پھر ہم کیسے کہ لفظ ایسے تجربہ خیال کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتا ہے، جو کسی طرح حسی تجربہ پر مبنی نہیں ہوتا، اگر یہ دعویٰ ہم اس وقت تک نہیں کر سکتے جب تک ساتھ ہی یہ کہنے کے لئے تیار نہ ہوں کہ اگر گذشتہ زمانہ میں اس رنگ کی کوئی حس نہ ہوئی ہوئی، یا ہوتے ہی ذہن سے اس طرح محو ہو جاتی جیسے آئینہ پر عکس پڑ کر بعد کو قطعاً محو ہو جاتا ہے تو بھی زرد رنگ کا ایسا ہی خیال ہوتا لیکن ایسا ہونا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے قرین قیاس نظر یہی ہے کہ جو رجحانات سابق حسی تجربہ سے پیدا ہوتے ہیں وہ ضرور باقی رہتے اور اتنا عمل کرتے ہیں، انکو ان سے کسی متین مثال یا ذہنی شبیہ کا پیدا ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ بلکہ کسی ممتاز مثال کو پیدا کئے بغیر ایک مبہم و مبہوم طریقہ سے یہ مجموعی تجربہ بالذات کو متغیر کر دے سکتے ہیں۔ اور مجھ کو ذرا بھی شک نہیں کہ یہ ایسا ہی کرتے ہیں۔ بہر حال ایسا ہونا

اگر یہ رجحانات ہمارے اس وقوف میں جو لفظ زرو سے پیدا ہوتا ہے بطور شرائط کے مندر و عمل کرتے ہیں۔

اس کے بعد اب دیکھو کہ ہم ان معنی کو کیونکر سمجھتے ہیں جو نسبت پیچیدہ اور اصل اور اک حسی سے دور ہوتے ہیں مثلاً لفظ دولت، کہ اس لفظ کے سننے یا دیکھنے کے ساتھ ہی ہم اس کے معنی واضح طور پر سمجھ جاتے ہیں۔ پھر یہاں نفس لفظ کے علاوہ ذہن میں آتی اور حسی مثال کا ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ اور اگر کوئی حسی مثال ہو تو یہ ان معنی کے تعین کے لئے جو اس لفظ سے ہم سمجھتے ہیں، قطعاً ناکافی ہوتی ہے البتہ ہمارے ذہن میں اس قسم کی کوئی تصویر نہ ہوتی ہے، کیونکہ کسی دوکان کے سامان تجارت کی۔ لیکن اس سے ہم ان کھلی معنی کی تصویر تو اپنے ذہن میں نہیں قائم کر سکتے۔ جو لفظ دولت سے سمجھ میں آتے ہیں کیونکہ یہ زیادہ سے زیادہ اس کھلی کا ایک نہایت ہی حقیر جزو ہوتا ہے۔ ایک بچہ جس نے ہنوز اس کھلی کا تصور قائم نہیں کیا ہے لفظ دولت کو سمجھ سکے وہ کسی دوکان کے سامان تجارت کی دیکھی ہوئی واضح مثال قائم کر سکتا ہے جیسا کہ ہم کر سکتے ہیں، اور بعینہ یہی مثال مختلف کلیات کیلئے مساوی طور پر کام دے سکتی ہے مثلاً دولت کی طرح تجارت، دوکان اور سامان وغیرہ کے دیکھ کر کلی مضامین کو بھی اس سے سمجھا جاسکتا ہے۔

تو کیا پھر اس سے ہم کو یہ نتیجہ نکالنا چاہیے کہ لفظ دولت کے معنی کا سمجھنا ایک خاص عقلی فعل ہوتا ہے اور تجربہ حضاری کو اس میں بواسطہ یا بلا واسطہ کوئی دخل نہیں ہوتا، مگر جب اس پر غور کرتے ہیں کہ لفظ نے ابتداء ہمارے لئے یہ معنی کیونکر حاصل کئے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ نتیجہ ایک بالکل بے بنیادی فرض ہے۔ کچھ تو ہم نے یہ معنی اس لفظ سے اس لئے شخص کر دیئے ہیں کہ اس کو دیگر الفاظ کے ساتھ استعمال ہوتے نا اور سیاق کلام کے مطابق کوئی نہ کوئی مفہوم نکالنے پر مجبور ہوئے لیکن اس سے تو اس سوال اور آگے بڑھتا ہے۔ بالآخر الفاظ کو اپنے مخصوص معنی اس طرح سے حاصل ہوتے ہیں کہ یہ ان اشیاء کے ساتھ استعمال کئے جاتے ہیں جن کا حقیقی احضار کے ذریعہ براہ راست اور اک ہوتا ہے مثلاً لفظ دولت استعمال سامان تجارت کے اخباروں، ذخیرہ کھیتوں، چوپایوں کے گھلوں وغیرہ کیلئے

استمال ہوا ہے۔ اگر ان کے مطابق احضارات نے وہی رجحانات پیدا کر دئے ہوتے اور اگر یہ رجحانات باہر گراؤ کی طرف پکڑ ایک پیچیدہ نظام میں منسلک نہ ہو جاتے، تو ہم لفظ بہتو کا مفہوم ہرگز نہ سمجھ سکتے۔ جب یہ لفظ نشانی دیتا ہے تو اس سے سابقہ رجحانات میں ایک نتیجہ خیز مہیاں برپا ہو جاتا ہے۔ اور یہی صحیح مثال کی عدم موجودگی میں کسی لفظ کے معنی سمجھنے کے لئے اصلی شرط ہے۔ اگر دولت کے بجائے "صحت" کا لفظ ہو تو اس سے ایک اور مختلف قسم کے پیچیدہ رجحان میں مہیاں ہوتا ہے جو اپنے مطابق دوسرے مختلف مددگار کی طرف خیال کو منتقل کر دیتا ہے۔

غالباً یہ بات اتنی جتن نہیں ہے کہ پیچیدہ رجحانات میں مہیاں پیدا ہونے سے تجربہ بالذات میں بھی تغیرات واقع ہو جاتے ہیں۔ اس کا تعنیہ خود اپنے مطالعہ نفس سے وشواہ ہے، کیونکہ جن تجربات کا مشاہدہ مقصود ہے، وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے مبہم اور گہرا ہوتے ہیں۔ جب ان پر غور کرنا چاہو تو یہ ذہنی مثال کے سلسلہ میں بدل جاتے ہیں۔ تاہم کتنا زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ لفظ "دولت" کو سمجھتے وقت ہم نہ صرف کسی معروض کو عقلاً سمجھتے ہیں، بلکہ ایک خاص و ممتاز طور پر اس کو محسوس بھی کرتے ہیں اور لفظ "صحت" کو سمجھتے وقت ہمارا تجربہ بالذات اس سے ایک مختلف رنگ لگتا ہے۔

یہ بات اس صورت میں زیادہ واضح ہوتی ہے جبکہ ذہن غیر مربوط اور رجحانات میں ایک دوسرے کی طرف یکایک منتقل ہوتا ہے۔ اس کی عمدہ مثال ضلع جلگت یا دومیہ میں الفاظ کا استعمال ہے۔ اس موقع پر ہم اس قسم کی ایک مثال دیتے ہیں جس کو لیمب نے نمونہ کے نقل کیا ہے، اسگفورڈیونیورسٹی کے ایک متعلم نے کسی حال کو ایک خرگوش لے جاتے دیکھ کر یہ عجیب و غریب سوال کیا (انگریزی میں خرگوش کو میر کہتے ہیں اور بالوں کے لئے بھی یہی لفظ ہے اگرچہ بچے مختلف ہیں) کہ مہربان یہ میر (بال و خرگوش) تمھارا ہی ہے یا میر (میر بال) لیمب اس موقع پر متحیر مزدور کی ششدر نظروں کا تذکرہ کرتا ہے، مگر ہم پوچھ سکتے ہیں کہ حال کے ذہن میں اس وقت کیا واقعہ ہوا تھا؟ کیا یہ ایک ہی آواز کے دو معنوں کے مابین تذبذب و تصادم تھا۔ کیا یہ تذبذب و تصادم نمایاں طور پر دو مختلف تجربات بالذات کے مابین نہ تھا؟ جس کا موازنہ اس حالت سے کیا جاسکتا ہے۔ جب کہ ہم سنور کر کے اندھیری کوٹھڑی میں آجاتے ہیں یا خشک فرش پر سے پانی کے گڑھے میں قدم جا پڑتا ہے

ایک دوسری مثال ہم اس تغیر سے دے سکتے ہیں جو ہمارے تجربہ میں کثیت مجموعی اس وقت واقع ہوتا ہے۔ جب ہم مثلاً دیکھتے ہیں کہ الماری میں ایک کتاب بہت ہی خوبصورت جلد کی رکھی ہے لیکن جب قریب جا کر اس کو اٹھاتے ہیں تو یہ لکڑی یا پتھر کا ایک ٹکڑا ثابت ہوتی ہے۔ یہ اعضائی اختلافات جن کا بہم طور پر ہم کو تجربہ ہوتا ہے آسانی سے کیوں قابل شناخت نہیں ہوتے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ غیر محسوس مارج میں رونما ہوتے ہیں۔ مثلاً کسی کتاب کو پڑھتے وقت کسی خاص جملہ پر پہنچ کر ہمارا مجموعی تجربہ جو کچھ ہوتا ہے وہ زیادہ تر اس کتاب کے مضمون سے متعلق ہمارے ابتدائی خیال اور اس تمام قصہ کے پڑھنے پر مبنی ہوتا ہے جو اس خاص جملہ تک پہنچنے سے قبل ہم پڑھ چکے ہوتے ہیں۔ ہر لفظ یا جملہ بذات خود مجموعی ارتسام کے پیدا کرنے میں بہت ہی کم حصہ رکھتا ہے، لہذا جو فرق یہ بذات پیدا کرتا ہے اس کی علیحدہ تمیز نہیں ہو سکتی۔

بہم حضرات کا دین سے ہم یہاں بحث کر رہے ہیں تحت اشجوی حس کے نظریہ کیا تعلق ہے؟ کہا جاتا ہے کہ ان میں کوئی اہم فرق نہیں آیا اگر کہے بھی تو صرف اس قدر کہ ایک حالت میں تو ہم کو ایسی حسوں کا تجربہ ہوتا ہے جن میں امتیاز نہیں ہو سکتا، اور دوسری میں ایسے مشاات کا تجربہ ہوتا ہے جن میں امتیازات نہیں ہو سکتے مثلاً میں جب لفظ دولت کو سنتا اور سمجھتا ہوں تو اس وقت حقیقت میرے ذہن میں ان خاص حسی تجربات کا جن کے ذریعہ میں نے اس لفظ کے معنی سمجھنا سیکھے ہیں ایک جداگانہ تحت اشجوی ایحاد ہوتا ہے۔

مگر یہ دعویٰ درست نہیں معلوم ہوتا کیونکہ اس میں ایک اہم فرق نظر انداز کر دیا گیا ہے جب مجھ کو سامعہ باصرہ یا لامسہ کی ایسی حسوں کا خیال آتا ہے جن کا پہلے تجربہ تو ہوا تھا لیکن خیال آتے ہیں کیا تھا تو اس وقت میں عموماً اس بات سے آگاہ ہوتا ہوں کہ ہاں یہ پہلے تجربہ میں آپکی میں البتہ خیال نہیں کیا تھا لیکن جب میں لفظ دولت کی جزئی تفصیلات معلوم کرنے کے لئے اس کی طرف توجہ کرتا ہوں تو ایک مختلف نتیجہ پہنچتا ہوں۔ یہ سچ ہے کہ اگر میں اپنی تحقیق کو کافی دور تک لے جاؤں تو ذہنی مشاات کے مجموعوں اور سلسلوں تک پہنچ جاتا ہوں۔ مگر ان کے متعلق میں یہ نہیں سمجھتا ہوں کہ یہ ذہن میں خیال کرنے سے پہلے موجود تھے۔ بلکہ ان مجھ کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ یہ پہلے سے موجود نہ تھے اور جس وقت

میں نے اُن کو جانا ہے، یہ پہلے پہل بس اتنی وقت شعور میں رونما ہوئے ہیں۔ ایک معمولی واقعہ لو۔ جب ہم متعین تفصیلات یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں، مثلاً کسی شخص کا نام "تو جس شے کے یاد کرنے کی کوشش ہوتی ہے" اولاً کبھی تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بس نوک زبان پر ہے، اور جی ذہن سے بالکل اتر جاتی ہے، اور اس طرح کچھ کچھ دیر بعد شاید واضح شعور میں آجاتی ہے بعض اوقات جب ہم سے کالج کے کسی ساتھی کا نام دریافت کیا جاتا ہے تو ہم جواب دیتے ہیں کہ اس وقت یاد نہیں پڑتا، لیکن اگر کوئی نام دے تو بتا دوں گا، کرانہ یہی ہے یعنی ہم اس امر سے آگاہ ہوتے ہیں کہ اگر نام سن میں تو پہچان سکتے ہیں۔ مگر فی الحال خود ہم اس کو یاد کرنے سے قاصر ہیں۔ اس قسم کی مثالوں میں نام کے متعلق ہمارا سابق تجربہ موجودہ تجربہ میں ایک خاص طور پر ترجمہ ضرور کرتا ہے۔ ساتھ ہی یہ امر بھی صاف ہے کہ ہوتا ہے کہ نام کی اس وقت تک کوئی مثال پیدا نہیں ہوتی جب تک کہ ہم اس کو یاد کرنے کی کوشش میں کامیاب نہیں ہو جاتے۔

الغرض، مثالوں، خواہ واضح ہوں یا تحت اشعوری، اتنا یقینی ہے کہ پیچیدہ حجان کا نتیجہ تمام تریا زیادہ تر ان مثالوں ہی کے ذریعہ سے باری شعوری زندگی کو متاثر نہیں کرتا، اور نہ ان اشیا کے خیال کی لازمی شرط ہوتا ہے جن کا براہ راست تجربہ نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ ایسے تجربات کو بھرا کر بھی عمل کرتا ہے جو مبہم اور ناقابل بیان ہوتے ہیں۔ ورنہ کو غیر مثالی حضرات است کہا جاسکتا ہے۔

بعض اوقات ہمارا ذہن جس شے پر توجہ ہوتا ہے اس کے لئے صرف اس قسم کے مبہم وغیر شکل حضرات ہی زیادہ مناسب ہوتے ہیں۔ یہ سمجھئے کہ خیال کی روانی کے ساتھ عموماً یکے بعد دیگرے مثالوں کا ایک سلسلہ ہوتا ہے جو اگر کسی اور شے کے نہ ہوں تو کم از کم الفاظ ہی کے ہوتے ہیں لیکن یہ مثالوں کے بعد دیگرے بالکل سلسل نہیں ہوتیں بلکہ بیچ بیچ میں رخنے بھی ہوتے ہیں۔ اگرچہ یہ رخنے یا وقفے مثالوں سے خالی ہوتے ہیں، تاہم ان کے محض نہیں ہوتے، ان وقفوں کو تجربات بالذات پر کرتے ہیں جو مبہم وغیر نمائندہ ہونے کے باوجود ایک خاص نوعیت رکھتے ہیں مثلاً لکھنے وقت جب مجھ کو لکھ کرنا پڑتا ہے کہ اب کیا لکھوں تو اس وقت کو میرا ذہن بہت ہی مشغول ہوتا ہے اور مضمون زیر تحریر کی نوعیت کے اعتبار سے میں ایک بالکل ہی خاص قسم کا احساس رکھتا ہوں تاہم یہ ممکن ہے

ایسی حالت میں متین مثال ذہن کے سامنے ایک بھی نہ ہو۔ سطح ذہن پر کسی شے کی موجودگی کے بغیر اس کی گہرائیوں میں تا طعمہ نہ ہوتا ہے۔ تعذیر بہرہ باختصاص انگریز علماء نفسیات میں یہ ایک بڑا نقص ہے کہ وہ ذہنی زندگی میں اس قسم کی مبہم لحاظاتوں کی اہمیت کا اندازہ کرنے سے قاصر ہیں۔ اس غلطی کی اصلاح میں پروفیسر جیمز نے سب سے زیادہ خدمت انجام دی ہے۔ اس کی کتاب 'اصول نفسیات' کے مندرجہ ذیل اقتباس میں اچھی طرح باختصار اس حقیقت کو بیان کیا گیا ہے: "روایتی نفسیات کی متین مثالیں ہماری حیات ذہنی کا بہت ہی تھوڑا حصہ ہوتی ہیں۔ روایتی نفسیات کا یہ اہم حصہ اس شخص کی سی ہے۔ جو یہ کہتا ہو کہ دریا میں صرف شکلوں، گھڑوں، میوؤں، پانی ہوتا ہے۔ حالانکہ اگر اس میں فی الحقیقت گھڑے اور میوے ہوتے تو بھی ان کے بیچ میں سے پانی برابر بہتا رہتا۔ اسی طرح ذہن کی ہر متین مثال گویا ایک بہتے ہوئے دریا میں ڈوبی ہوئی ہے جس کا پانی اس کے ارد گرد بہتا رہتا ہے اس کے ساتھ اس کے قریب و بعید کے تعلقات کی حس ہوتی ہے جو پتہ دیتی ہے کہ یہ کہاں سے آئی ہے یہ کس طرف جائے گی۔ مثال کی اصلی اہمیت و منویت، اس کے ساتھ کے باہمی قریب و بعید تعلقات پر مبنی ہوتی ہے جو اس کے جلو میں رہتے ہیں یا یوں کہو کہ جو اس کے ساتھ مل کر اس کا گوشت و پوست بن جاتے ہیں۔ یا اس کی رگ پے میں سلیت کر جاتے ہیں۔" اس کا رد و تسلسل غرض جو رجحانات ذہنی ارتقا میں اہم حصہ رکھتے ہیں، وہ اگر تمام تر نہیں تو زیادہ تر تو ضرور شعور تو جہی پر مبنی ہوتے ہیں، ان کے تحت الشعور پر۔

لہذا اس اعتبار سے ایک مجموعی معروض کی طرف تسلسل توجہ اور ایک معروض سے دوسرے کی طرف تعطلات توجہ دونوں کو ماسک، اتیلاف و اعادہ کی شرائط سمجھنا چاہیے۔ لیکن ایک ہی مجموعی معروض کی طرف تسلسل توجہ کرنا ایک خاص اہمیت رکھتا ہے، کیونکہ یہ اس شے کو پسند کرتا ہے جس کو ہم مجموعی رجحان کہہ سکتے ہیں، اور جو سارے عمل کا مجموعی نتیجہ ہوتا ہے۔ فرد فرد ان خود تسلسل توجہ کا امکان و دراصل اسی رجحان کی ترقی پذیر پیدائش پر مبنی ہے، جس میں سکر مجموعی معروض کے ارتقا کا ہر درجہ شریک ہوتا ہے کسی غایت کی طرف ترقی کا انحصار تمام تر سابق عمل کے بقا کے نتائج پر ہوتا ہے جو بعد کے تغیر کے لئے بہتر بنیاد کے ہوتے ہیں۔ علیٰ ہذا اس حالت میں تسلسل غرض صرف اسی حد تک ممکن ہوتا ہے جس حد تک کہ عمل توجہ کے مارج ابعاد کا مارج قبل کے نتیجہ مجموعی رجحان سے تعین و شخص ہوتا ہے۔ ساتھ ہی خود مجموعی

یہاں تک کہ ایک ایسا نکتہ آجائے جہاں سے ہر نیا ارتسام، گزشتہ ارتسامات کے مجموعی نتیجہ کے مقابلہ میں اس قدر خفیف اثر پیدا کرے جس کی تمیز نہ ہو سکے۔

توجہ پکارتا ہے جو اختبارات کئے جاتے ہیں اس سے یہ حقیقت بخوبی صاف ہو جاتی ہے ان اختبارات سے یہ معلوم کرنا ہوتا ہے کہ ایک قسم کی یکے بعد دیگرے آینوالی اشیاء میں۔ یہ نکتہ کو بطور مجموعہ واحد کے سمجھا جاسکتا ہے۔ ثبات یہ ہوا ہے کہ آٹھ آوازوں تک جو یکساں وقفوں کے بعد شروع ہوتی ہوں (فرض کرو جو تھالی ٹکسنڈ کے بعد) ذہن تک مجموعہ کو اس سے بڑے یا چھوٹے مجموعے سے تمیز کر سکتا ہے اس اعتبار میں سگنے کی اجازت نہیں دی جاتی۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ سلسلہ کے اختتام پر ان یکے بعد دیگرے یا پھر آوازوں کا ایک ساتھ امتیاز نہیں ہوتا۔ لہذا یہ علانیہ ایک مجموعی اثر ہوتا ہے۔

دارالافتاء کے ان مخصوص اختبارات سے قطع نظر کر کے بھی ہر شخص نہایت آسانی کے ساتھ اس دعویٰ کی تصدیق کر سکتا ہے کہ سوزوں قسم کے متوالی سلسلوں کو ان کے اختتام بعد حیثیت مجموعی سمجھا جاسکتا ہے اور اس سمجھنے کے وقت ذہن کو ان کے اجزاء ترکیبی کی علیحدہ علیحدہ تمیز و عاودہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ چنانچہ چلتے وقت ہم اپنے قدموں کو ممتاز مجموعوں میں تقسیم کر سکتے ہیں اور بغیر سگنے ہوئے اس بات سے واقف ہو سکتے ہیں کہ کب ایک مجموعہ یا سلسلہ ختم اور دوسرا شروع ہوا۔ حتیٰ کہ اس قسم کے سلسلہ میں جتنے قدم شامل ہوتے ہیں ان کی تعداد کا جاننا بھی ضروری نہیں ہوتا۔ ہم بغیر سگنے چند قدم حل کر پھر آگے چلتے ہیں یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ ایسے ہی چند قدموں کا سلسلہ کہاں کہاں ٹوٹتا یا ختم ہوتا ہے۔ اب تک ہم نے صرف ایسے ارتسامات سے بحث کی ہے جو طبعی طور پر یکساں ہوتے ہیں۔ لیکن سوزوں سلسلوں کی اہم ترین مثالیں وہ ہیں جن میں بعض باتوں کی یکسانی کے ساتھ بعض میں اختلاف بھی ہوتا ہے۔ مثلاً نظم میں دیکھو کہ وزن یا زمین کی کم و بیش یکسانی کے ساتھ الفاظ وغیرہ کے اختلافات بھی پائے جاتے ہیں۔ میر یا مرزا کا کوئی شعر لے لیتے وقت یہ ضروری نہیں کہ کسی وقت شعور کے سامنے واقعا ایک سے زیادہ نقطہ سوچ و دھوں۔ تاہم یہ ایک لفظ پورے شعر یا ایک کل کا جز معلوم ہوتا ہے، اور اپنے مقام کے اعتبار سے اس کل میں ایک خاص حیثیت رکھتا ہے۔ لفظ احوال کی آواز شعور کے لئے اس جملہ میں یا غنیت اس سے بالکل مختلف حیثیت رکھتی ہے جو میر کے اس شعر میں رکھتی ہے، کہ

ظلمت ہے دوئی کی تجھ سے احول آخر ہے، وہی، وہی ہے اول
 ذرا لفظ "احول" کے بجائے لفظ "حال" کو کہہ دو تو نتیجہ صرف یہی نہیں ہوتا کہ ہم نے ایک
 لفظ کے بجائے دوسرا لفظ رکھ دیا بلکہ غلط لفظ کے آجانے سے شعر کی ساری سوز و غم
 برباد ہو جاتی ہے۔

جوابات نظم پر صادق آتی ہے، وہ اس سے بھی زیادہ بین طور پر موسیقی پر صادق آتی ہے،
 یہ ممکن ہے کہ گانا سنتے وقت ہم کو وہ قوت صرف آخری سہری کا ہو لیکن ایک معنی کر کے
 اس میں پورا نغمہ موجود ہوتا ہے کیونکہ یہ شعور کے سامنے ایک خاص مجموعہ کا جز ہونے کی
 حیثیت سے آتا ہے اور اس مجموعہ میں اپنے مقام کے اعتبار سے ایک خاص نوعیت
 حاصل کر لیتا ہے۔ گزشتہ شعروں کے سوز و غم تسلسل سے جو مجموعی رجحان پیدا ہوا تھا
 وہ سامعہ کے منتہی کے ساتھ ملکر عمل کرتا ہے، اور اس کے بعد جو حالت شعور رونما
 ہوتی ہے وہ دونوں عوامل کا مجموعی نتیجہ ہوتی ہے جن میں سے ہر ایک دوسرے پر
 موثر ہوتا ہے۔ اب اگر اس کے بجائے غلط شعر نکالا جائے تو ایک سخت سا نغمہ برباد
 ہو جاتا ہے۔ کسی شعر کو ضرورت سے زیادہ طول دینے سے بھی ایسا ہی ہوتا ہے غرض
 اس سارے عمل کے دوران میں کل کا تعین اجزاء سے اور اجزاء کا تعین کل سے ہوتا ہے۔
 کوئی جملہ یا پیرا پڑھتے وقت جب ہم آخری لفظ پر پہنچے ہیں تو اس وقت اس جملہ کا
 پورا مدعا ذہن کے سامنے ہوتا ہے۔ مگر یہ صرف عمل ماضی کے مجموعی اثر کی حیثیت سے
 موجود ہوتا ہے اور نہ دراصل جو شے براہ راست سامنے ہوتی ہے، وہ تو محض آخری
 لفظ اور اس کا مفہوم ہے۔ اسی طرح کتاب کی ایک فصل یا باب کا مجموعی اثر، درحقیقت
 باب کے معنی کی تحدید یقین کرتا ہے۔ اس نہایت پیچیدہ مثال کے ساتھ ہم ایک باب
 آسان و سادہ واقعہ سے مثال دے سکتے ہیں۔ الفاظ قول کو ادا کرنا غایت "علمائے" غایت
 "علمائے" یہ سب لفظ ایک ہی آواز پر ختم ہوتے ہیں۔ جب ہر لفظ کے الفاظ کو ہم کر سکتے ہیں
 کے قریب ہوتے ہیں تو اس کا جو خاص حصہ شعور کے سامنے ہوتا ہے، وہ وہ آخری آواز ہونی چاہیے
 سب الفاظ میں مشترک ہے۔ اس سے قبل کی آوازیں جن میں ان کے مابین اختلاف
 ہے وہ شعور سے محو ہو جاتی ہیں۔ مگر اس کے باوجود ہم کو اس امر کا علم رہا رہتا ہے کہ ہم نے
 فلاں لفظ ادا کیا اور فلاں نہیں مثلاً غایت کہا ہے اور علمائے ابھی نہیں کہا ہے تو اس علیٰ ہذا
 سہ اصل کتاب میں ملن و درج کا نام اور تہذیب کا ایک سوزن مل گیا ہے۔

یہ صرف اسی وجہ ہو سکتا ہے کہ ہر لفظ کی صورتیں جب آخری آواز ادا ہوتی ہے، تو شعور اس سے
ماقبل کی آوازوں کے مجموعی اثر سے متاثر ہوتا ہے۔

ذہنی ارتقا کے ابتدائی مدارج میں مجموعی رجحانات فعلی حرکات کے تعلق سے پیدا
ہوتے ہیں۔ مثلاً بچہ کڑانا سیکھتا ہے، جس میں آنکھیں اس کی رہنمائی کرتی ہیں۔ اول ہی اول
اس کو کچرانا نہیں آجائنا بلکہ مسلسل کوششوں کے بعد رفتہ رفتہ یہ قوت آتی ہے۔ اس دوران کوشش
میں جو تجربات لمس و بصر کی فعلی حرکت سے حاصل ہوتے ہیں، وہ ایک ایسا مجموعی رجحان
پیدا کر دیتے ہیں، جو پوری طرح منضبط ہو جائے بعد بچہ کو ان اشیاء کا قصد کرنے اور
پکڑنے کے قابل بنا دیتا ہے جو اس کو اپنی پہنچ کے اندر نظر آتی ہیں۔ ایسے ہی طریقوں سے
حسی تجربات خاص خاص مجموعوں اور نظامات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں جو اپنی وحدت میں
ایسے سامع کے دیگر حسی تجربات سے ممتاز سمجھے جاتے ہیں۔

یہی جہم اور آلات حس کے ان افعال پر صادق آتا ہے جن سے بچہ بولنا چلنا وغیرہ اور
مختلف محسوسات کو شے واحد قرار دینا سیکھتا ہے، مثلاً رنگ وغیرہ کے خاص خاص مختلف
محسوسات کا مجموعہ ہی وہ شے واحد قرار پاتی ہے جس کو گندہ کہا جاتا ہے۔ شکر کا دیکھنا
ابتداءً اس کے ذائقہ سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ بلکہ اس مرئی شکر کو ہاتھ میں لے کر منہ میں
رکھنے کے فعل سے وہ واحد و پیچیدہ درک حاصل ہوتا ہے، جس کی بنا شکر کے دیکھنے سے
اس کی شیرینی کے معنی حاصل ہوتے ہیں۔

۴۔ معنی کا ابتدائی عملی ماسکہ ایک ایسی شے کو متلازم ہوتا ہے جس کو ہم معنی کا
انتساب

ہے (۱) اس پر ہی توجہ میں، جو تسلسل غرض کے ساتھ متنازع مدارج
کے ایک سلسلہ پر مبنی تسلسل زوار رفتہ رفتہ ایک مجموعی رجحان پیدا ہو جاتا ہے جو گندہ شدہ ذہنی
تغیر کا نتیجہ اور آئندہ تغیر کا ایک سبب ہوتا ہے ۲۔ اگر شدہ ذہنی عمل کا اثر مابعد
اس عمل کا از سر نو اعادہ نہیں ہوتا، بلکہ یہ شخص باقی قائم رہتا ہے ۳۔ اس کی بقایا قیام
کے لئے جس یا تمثال ذہنی کے ان اجزاء کا قیام یا اعادہ ضروری نہیں ہوتا جو ابتدائاً
اس کی پیدائش میں شریک عمل تھے بلکہ محض ان کے نتائج باقی رہتے ہیں۔ اگر ہم حسی تجزیہ
سہ صیا کو لفظ ماسکہ سے ظاہر ہوتا ہے جس کے معنی قائم باقی رکھنے والی قوت کے ہیں۔

یا تصویری مثال کے خاص خاص اجزائے نتائج کو 'ب'، 'ج'، 'د' فرض کریں تو اس طریقہ کے مجموعی عمل صحیح طور پر ظاہر نہیں ہوتا۔ کیونکہ جب 'ب' کا وقوع ہوتا ہے تو شعور کی نتیجہ حالت 'ب' اور اس مابقی رجحان یا اثر مابعد کا مجموعی نتیجہ ہوتی ہے جو 'ا' نے چھوڑا ہے۔ اسی طرح جب 'د' کا وقوع ہوتا ہے، تو شعور کی نتیجہ حالت 'د' پر اور اس مابقی رجحان کے باہمی عمل پر مبنی ہوتی ہے جو 'ا'، 'ب'، 'ج' اور 'د' نے چھوڑا ہے۔ لہذا ہم 'ا' کے اثر مابعد کو 'م' اور 'ا' و 'ب' کے اثر مابعد کو 'م' فرض کر سکتے ہیں وگرنہ ایک 'ا'، 'ب' اور اس طرح پورے سلسلہ کو صحیح طور پر 'ا'، 'ب'، 'ج'، 'د'، 'م' سے ظاہر کیا جاسکتا ہے۔

اب دیکھو 'م'، کس شے کو ظاہر کرتا ہے؟ اور شعور کا وہ کونسا تغیر ہے جس پر یہ حالات کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اس تعلق پر دلالت کرتا ہے جو 'ب'، 'ج'، 'د'، 'م' خاص خاص اجزاء کو اس کل کے ساتھ ہے جس کے یہ اجزاء ہیں۔ جو کلی لفظ کسی نہ کسی طرح شعور کی اس حالت کے ظاہر کرنے کے لئے مناسب ہو سکتا ہے، وہ حرف 'م' کا لفظ ہے۔ ہندام سے مراد معنی ہے۔ ایک ہی مجموعی معروض سلسلے تو جب جس معنی کو اصطلاحاً منہن ہوتی ہے، اس کو ہم ابتدائی اکتساب 'معنی' سے تعبیر کر سکتے ہیں تاکہ ان میں اور ان معنی میں جو اختلاف و اعادہ پر مبنی ہوتے ہیں اعتبار کیا جاسکے۔

یہ بات بھی اچھی طرح سے ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ یہاں صرف حصول معنی ہے بحث ہے جس سے یہ سمجھ لینا چاہیے کہ تمام معنی اکتسابی ہی ہوتے ہیں۔ مثلاً مذکورہ بالا ہم کے اعمال سے جو ایک خاص بصری حس حاصل ہوتی ہے اس کو ہم سنگترے کے معنی دیتے ہیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بصری حس میں (ان معنی کے علاوہ جو اس کو دیگر حضرات کے تعلق سے حاصل ہو سکتے ہیں) بجائے خود کوئی ذاتی معنی نہیں ہوتا۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ جب جس بصری کافی طور پر واضح ہوتی ہو تو کسی نہ کسی خارجی معروض کے ساتھ تعلق کو ہمیں مستلزم ہو مثلاً زرد رنگ کی حس کے ساتھ کسی نہ کسی زرد شے کا خیال ہوتا ہے۔ لیکن دوسری طرف کسی زرد شے کے متعلق ہمارا یہ سمجھنا کہ یہ کھوری ہے یا سیلی ہے اور ایک خاص قسم کی خوشبو اور ذائقہ رکھتی ہے یہ چیزیں بصری احصار کے اصلی معنی کا جز نہیں ہوتی ہیں۔ بلکہ اکتسابی معنی ہیں جو پہلے پہل ابتدائی سک کے ذریعہ توجہ کے طلہی سلسلے سے حاصل ہوئے تھے۔

۵۔ ایتلاف و اعادہ | جب میں کسی پھول کو پہلے پہل دیکھتا ہوں اور اس کا نام مجھ کو بتایا جاتا ہے تو پھر اس کے بعد جب اس نام کو سنتا ہوں اس وقت پھول کی تصویر میرے ذہن کے سامنے آ جاسکتی ہے گو درحقیقت یہ پھول موجود نہ ہو۔ آہ فرض کرو کہ پھول کے اصل ابتدائی ادراک نے اپنا کوئی اثر نہ چھوڑا ہوتا یعنی یہ میرے ذہن پر کوئی پایدار نتیجہ کئے بغیر نقشِ بر آب کی طرح فنا ہو گیا ہوتا تو یہ حالت بھی میرے لئے پھول کے سرے سے نہ دیکھنے ہی کے برابر ہوتی اور اگر ذہن میں کوئی شے عمل کرنے کیلئے نہ ہوتی یعنی گزشتہ تجربہ آئندہ تجربہ کے لئے کوئی کافی اثر نہ چھوڑتا تو محض نام کا سننا بیکار ہوتا۔

لیکن اس صورت میں ابتدائی ماسکیت ہی کافی نہیں ہے۔ بلکہ اس میں سابقہ حالتوں کے محض مجموعی اثر سے کچھ زیادہ شامل معلوم ہوتا ہے جو بعد کی حالتوں کا نہیں کرتا ہے۔ یعنی اس میں ماسک ایتلاف و اعادہ کے ذریعہ سے عمل کرتی ہے۔ اصل تجربہ کی خاص نوعیت جس کو ہم پھول کا ادراک کہتے ہیں جزوی طور پر یہ ذہنی مثال میں پھر بحال ہو جاتی ہے جس کو اصطلاحاً ہم یہ کہتے ہیں کہ نام سے مثال ذہنی کا اعادہ ہوتا ہے۔ یہ اعادہ ایتلاف کے ذریعہ سے ہوتا ہے پھول کا اصل ادراک اور ساتھ ہی اس کا نام سننا ایک ہی مسلسل شعوری عمل کے دو جز تھے۔ اس لئے جب نام دوبارہ سنائی دیتا ہے تو اصل ادراک کے بعد جو ذہنی رجحان باقی رہ گیا تھا یہ اس کو از سر نو بھیج کر دے سکتا ہے اور اس طرح بھیج کر دے سکتا ہے کہ پھول کی مثال ذہن کے سامنے آ جائے گو اصلی پھول جو اس کے سامنے موجود نہ ہو۔

چونکہ محض یہ واقعہ کہ شعور میں کسی قسم کا تغیر واقع ہو چکا ہے اس تغیر کے دوبارہ وقوع کو ممکن بنا دیتا ہے۔ اس لئے ماسک اعادہ کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ ہر جزئی صورت میں اعادہ کا عام امکان زیادہ تر ایتلاف کے ذریعہ سے معرضِ عمل میں آتا ہے اگر خود تجربہ کا اعادہ کرنا ہو تو تجربہ ماضی اپنے بعد جو رجحان چھوڑ گیا تھا اس کا دوبارہ تسبیح ہونا ضروری ہے یہ دوبارہ تسبیح اگرچہ ہمیشہ نہیں لیکن اکثر کسی احضار کے ذریعہ عمل میں آتا ہے۔ ایسے احضار سے مشابہ ہوتا ہے جو اس تجربہ کے ساتھ جس کا اعادہ ہونے والا ہے ایک مجموعی عمل کے جز کی حیثیت سے واقع ہوا تھا۔ یا یوں کہو کہ بحال کا عمل اعادہ کر دہ

اور اعادہ کرنے والے احضار کے گزشتہ ایٹلاف پر مبنی ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا مثال میں پھول کے اور اک اور اس کے نام کے مابین ایٹلاف پایا جاتا ہے۔ نام کی تکرار ایٹلاف کے ذریعہ سے غیر موجود پھول کی مثال کا احیا کر دی ہے۔

۶۔ اعادتی معنی اصل تجربہ کی کم و بیش جس نسبت سے مکمل و مستقل طور پر تکرار ہوتی ہے اسی نسبت سے اعادہ کی بہت سی شکلیں اور بہت سے مدارج ہوتے ہیں۔ لفظ اعادہ کے اطلاق کے لئے کم از کم جو کچھ پایا جانا چاہیے وہ ایک

ہنایت ہی اعم عمل ہے جس کو ہم احیائے معنی کہہ سکتے ہیں۔ ہم کو جو معنی پہلی بار حاصل ہوتے ہیں اور جن کا پھر بعد میں احیاء ہوتا ہے یہ دونوں دو ممتاز چیزیں ہیں۔ ابتدائی حصول معنی ہر ایسے سلسلہ کے پہلے وقوع کے ساتھ موجود ہوتا ہے جس میں مسلسل غرض پایا جاتا ہو۔ بخلاف اس کے ثانوی یا احیائی معنی اس کی تکرار کے ساتھ ہوتے ہیں اور ان کا انحصار اس امر پر ہوتا ہے کہ پہلے وقوع ہو چکا ہے ل' ا ب' ج' م' د' ہم' کے سلسلہ میں د کے معنی اس کے پہلے وقوع میں ل' ا ب' ج' م' کے مجموعی رجحان کی بناء پر ہم کے ہوتے ہیں۔ اب فرض کرو کسی آئندہ موقع پر بحیثیت مجموعی کل عمل کی پھر تکرار ہوتی ہے اس کا آغاز ل سے ہوتا ہے مگر اس دفعہ ل' اس مجموعی رجحان کو سمیٹ کر دیتا ہے جو ل' ا ب' ج' م' د' ہم' کے سارے سلسلے کے گزشتہ وقوع سے پیدا ہوا تھا۔ اس لئے اب دراصل آغاز ل سے نہیں ہوتا بلکہ ل' ہم' سے ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر ملکتبہ معنی کا ایٹلاف کے ذریعہ سے اعادہ کرتا ہے۔

اب اُد ذر آمان کی مثال پر غور کریں۔ جب ہم اس کو پہلی بار سنتے ہیں تو یہ ہر نئی شے کے لئے ایک ایسی مصنوعیت و قیمت رکھتا ہے جو اس کو کل کے تعلق سے حاصل ہوتی ہے۔ فرض کرو کہ اس تان کی اس قدر تکرار ہوئی ہے کہ ہم کو اس کی بخوبی شناخت ہو گئی ہے۔ اب آئندہ اس شناخت کے لئے یہ ضروری نہیں کہ سارے مجموعہ کو دہرایا جائے بلکہ اس کا ایک جز سنتے ہی تم پہچان جاؤ گے کہ کونسی تان ہے یعنی یہ جز کل کے بجائے یا اُس کے ہم معنی ہو جاتا ہے۔ اور اگر تم کو صرف تان کی شناخت ہی سے غرض ہے تو آگے بڑھنا یا جو کچھ آگے آنے والا ہے اس کا ذہنی اعادہ تک غیر ضروری ہوتا ہے اسی طرح اگر میں یہ کہنا شروع کروں دوکان دو دو دونا تو مجھ کو آگے

یڑھے کی کوئی ضرورت نہیں۔ کیونکہ اگر سننے والا پیارے جانتا ہے تو اس کے اعادہ کے بغیر ہی وہ جان جائے گا کہ آگے کیا ہے۔ اس لئے سلسلہ کی ابتدا ہی پورے سلسلہ کے مساوی ہے جس کی وجہ صفت یہی ہے کہ چونکہ یہ کل کے معنی رکھتا ہے اس لئے کل کو بالتفصیل دہرانا فضول ہے۔

اب ہم ایک ایسی مثال لیتے ہیں جو شعوری زندگی کی بالکل واضح اسطرح سے تعلق رکھتی ہے مرغی کا بچہ اڈا کے سے بھگنے کے بعد لڑکی سابق تجربہ کے چھوٹی چیزوں پر چونچ مارنے ان کو اٹھانے اور بھگنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ ایک طلبی عمل ہے جس کی غایت اشتہائے کور رفع کرنا ہوتی ہے۔ لیکن شروع شروع میں مرغی کا بچہ کھانے اور نہ کھانے والی چیزوں میں امتیاز نہیں کر سکتا۔ یہ امتیاز اس کو تجربہ سے حاصل ہوتا ہے۔ ابتدا میں یہ تمام چیزوں کو ٹروں پر ملائم چیز چونچ مارتا ہے۔ ایک خاص قسم کا کھڑا ہوتا ہے جس کو شجر فی کٹر کہتے ہیں۔ جب یہ پہلی بار مرغی کے بچے کے آگے دکھایا جاتا ہے تو وہ اس قسم کی دوسری چیزوں کی طرح اس پر بھی چونچ مارتا ہے۔ لیکن اسکو اجمعی طرح سے پھرتے ہی فوراً نہایت نفرت کے ساتھ پھینک دیتا ہے پھر جب دوبارہ یہ کھڑا اس سے آتا ہے تو وہ اس کو شبہ نظروں سے دیکھتا ہے، اور اٹھانے سے باز رہتا ہے۔ اب دیکھو اس مثال کی صورت وقوع کیا ہے؟ ہوتا یہ ہے کہ شجر فی کٹرے کا دیکھنا اس مجموعی رجحان کو پہنچ کر دیتا ہے، جو اس کو کھڑے اور پھر نفرت سے پھینک دینے کا گذشتہ تجربہ کے بعد چھوڑا گیا تھا۔ اس طرح ان تجربات کے اثر کا اجبار ہوتا ہے۔ شجر فی کٹرے کا دیکھنا اس کے متعصبی کا احیاء کر دیتا ہے یعنی یہ ان تجربات پر دلالت کرتی ہے، جو پہلی مثال سے حاصل ہوئے تھے، اور چونکہ اس سے مراد وہی گذشتہ تجربات ہوتے ہیں، اس لئے ان کا واقعی اعادہ کم و بیش غیر ضروری ہو جاتا ہے۔ اور شجر فی کٹرے کا نفس دیکھنا ہی تمام گذشتہ تجربات کے مساوی ہو جانا اور ان کی جگہ پر کام دیتا ہے۔

جب ایک سے دوسری شے مراد ہو، تو بعض اغراض و ضروریات کے لئے یہ دوسری کی جگہ پر کام بھی دے سکتی ہے۔ اگر ا، ب کے معنی دیتا ہے تو اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ ب ہمیشہ ا کے ساتھ ساتھ رہتا ہے۔ یہ تو ایسا ہی

ہو گا، جیسے کوئی کپڑے نہ پہنے ہوئے نوٹ کے ساتھ زبردستی کے طور پر پیسہ
کا ہونا ضروری ہے، حالانکہ یہ نوٹ دس روپیوں کے بجائے چلتا ہے۔ اسی طرح
شجر فی کھڑے کا محض دیکھنا، ایک حد تک اس مسئلہ کے بجائے کام دیتا ہے
جو زمانے سابق میں اس کے دیکھنے کے بعد پیدا ہو چکی ہے۔ یہ گزشتہ شمار کے
سارے رجحان کو اسی طرح پہنچاتا ہے جس طرح کہ اصل تجربہ کے دوران میں
یہ رجحان قائم ہو چکتا ہے۔ اور اس لئے پھر پہلے ہی میں جو ناموں اور اسرار، مفعول
نہیں ہوتا۔ مگر اس کی ہیئت میں جو عناصر، مثلاً، فانی، تالیف، کتب، کتب، کتب
عمل، اشتہار کی اصل علیٰ الوعیت کا لحاظ ضروری ہے، کہ کسی فلسفہ، عادت کی طرف اجماع
ہوتی ہے، جو مغربی کے پچھ کی مثال میں اشتہار کی عادت کی نشانی ہے۔

کسی غایت کی طرف یہ میلان سارے اشتہاری عمل کی ایک عام نوعیت میں
ظاہر ہوتا ہے۔ جو غرق عمل جس حد تک ناکام ثابت ہوتے ہیں ان کے ترک یا تبدیل
کا اور جو کامیاب ثابت ہوتے ہیں، ان کے قائم رکھنے کا میدان ہوتا ہے۔ مثلاً
مغربی کا یہ اسی طریقہ سے ٹھیک طور پر طوق کیا جاتا ہے۔ جب یہ ناکام رہتا ہے
تو حقیقتاً تبدیلیوں کے ساتھ دوبارہ بارہا کوشش کرتا ہے، یا تاں کامیاب ہو جاتا ہے، یا تاں
طریقوں کے مافی رہنے اور ناکام طریقوں کے مرتبہ جانکا میلان پایا جاتا ہے کسی عادت کے لئے
کوشش کرنا، خواہ اس کا پوری طرح اندازہ ہو یا نہ ہو، درحقیقت ناکامی اور کاوٹ
سے بچنے کی کوشش ہوتی ہے۔ ہر کاوٹ، مزاحمت یا ناکامی، طریق عمل میں تغیر اور
اور عدم تشفی کی باعث ہوتی ہے۔ یہ اشتہاری فعلیت کے ابتدائی وقوع پر صادق آتا ہے
اس میں تغیر کوشش کے ساتھ ہمیشہ استقلال و ثبات پایا جاتا ہے، یہی اس فعلیت
کے اعادہ و تکرار پر بھی صادق آتا ہے۔ یعنی جو طریق عمل پہلے ناکام ثابت ہو چکے ہیں
ان کے حالات و علامات سے پرہیز کیا جاتا ہے۔ چنانچہ شجر فی کھڑے کے خاصہ اشتہار
کا نفس دیکھنا ہی ایسے حصول معنی کی بنا پر اس کے سمجھنے اور نکلنے کے میدان کو دوبارہ
بافاظ دیگر جہاں ناک فعل کی غایت کا تعلق ہے، کھڑے کا دیکھنا اس کے چلنے سے
مرج ہے، بالکل اسی طرح جس طرح کہ بعض اغراض کے لئے ہنڈی اور نوٹوں کو
سکہ پر ترجیح ہوتی ہے۔

جس عمل کو ہم نے اجیائے معنی کہا ہے وہ اعادہ کی وہ کم سے کم صورت ہے جس کی تجربہ سے کسی شے کو سیکھنے کے لئے ضرورت ہوتی ہے اور جس کے بغیر اس کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ یہ اعادہ کی تمام نوعی صورتوں میں پہلے ہی سے مقرر ہوتا ہے، اور ان سب کی قابلیت رہنمائی اسی پر مبنی ہوتی ہے جس وغیرہ کے نوعی اجزاء کا اجیاء جس قدر تجربہ مانسی سے ہمیدہ تطابق کو ممکن کر دیتا ہے، اسی قدر زیادہ یہ اس خاص شعور کو بھی واضح و متعین کر دیتا ہے، جو اس مجموعی رجحان کے مکرر پہنچ سے پیدا ہوتا ہے، جسکو گذشتہ عمل نے چھوڑا ہے۔ جس واقعہ کی ہم نے اوپر تحلیل کی ہے، اس کی بعض اوقات دوسری طرح سے بھی توجیہ کی جاتی ہے۔ کہا یہ جاتا ہے کہ جب مرغی کا بچہ دوبارہ اس کمرے کو دیکھتا ہے، جس کو پہلے نفرت سے بھینسا، چکا خفا، تو کیڑے کے خاص نشانات بچہ کو گزشتہ حس تنفر عود کرتا ہے۔ تنفر کا ابتدائی تجربہ کیڑے کو پھینک دینے کا محرک ہوا تھا۔ اس لئے استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ اس حس کا اجیاء مرغی کے بچہ کو دوبارہ اس بد مزہ لقمہ سے باز رکھتا ہے۔ یہ بالکل ممکن ہے کوئی ایسی شے فی الحقیقت واقع ہوتی ہو، جس کو ہم حس تنفر کا اجیاء لکھ سکتے ہوں، لیکن زیر بحث نتیجہ کی توجیہ کیلئے نہ توجیہ کافی ہے اور نہ غالباً ضروری۔ اس توجیہ بالا کے مطابق مرغی کے بچہ کو (۱) پہلے تو ایک ابتدائی حس تجربہ حاصل ہوتا ہے، یعنی یہ کیڑے کو دیکھتا ہے (۲) پھر ایک نفیس سی حس تنفر کا اجیاء ہوتا ہے۔ اب سوال یہ ہے، کہ اس کے بعد کیا ہونا چاہئے؟ ظاہر ہے، کہ ایک ابتدائی اور دوسری ثانوی، یہ دونوں حس علمیدہ علیحدہ ایک خاص فعل پر آمادہ کرتی ہیں جس کا نتیجہ صرف ایک قسم کا میکا کی اختلال و تقادم ہو سکتا ہے، نہ کہ ہمیدہ رہنمائی۔ بصری تجربہ چلنے اور اٹھنا پر آمادہ کرتا ہے۔ اور جس بد مزگی، جس کا اجیاء ہوتا ہے، وہ پھینکنے اور چوچ سے گرائیکی محرک ہوتی ہے پھینکنے کے میدان کو اٹھانے کے میدان میں صرف اس حد تک خلل انداز ہونا چاہئے جس حد تک کہ یہ دونوں حرکتیں ایک دوسرے کے مخالف و متضاد ہیں اب یہ توقع تو کی جاسکتی ہے کہ دونوں حرکات غیر واضح طور پر مخلوط ہو جائیں، یا یہ کہ یکے بعد دیگرے واقع ہوں۔ مگر اس طریقہ سے شعوری عمل نہیں

پیدا ہو سکتا۔ کیونکہ اس میں گویا اضطرابی نوعیت کے دو حصہ کی نہجیات میکائی طور پر جمع کر دئے جاتے ہیں، ساجن سے سوائے میکائی نتیجے کے اور کچھ براآمد نہیں ہو سکتا۔ یہ سچ ہے کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ شجر فی کڑے کا دیکھنا پہلے ہی سے ایک خاص معنی رکھتا تھا، تو یہ معنی حس تنفر کی بجائی سے زیادہ واضح ہو جاسکتے ہیں۔ لیکن حس تنفر کی نفس بجائی بذات خود نتیجہ کی توجیہ کے لئے کافی نہیں ہے، حالانکہ انسان معنی خاص حس کے احیاء سے قطع نظر کر کے بھی، نتیجہ کی توجیہ کر سکتا ہے۔

احیاء معنی، اعادہ کی وہ شکل ہے، جو اپنی نوعیت میں ابتدائی مائت سے بہت زیادہ قریب ہوتی ہے۔ بلکہ ابتدائی مائت ہی سے مستقیم کیا جاسکتا ہے۔ اگر کسی عمل کے متوالی پہلو، سب ملکر بحیثیت مجموعی کوئی مکمل رجحان قائم کریں، تو اس عمل کے ایک جز کا اعادہ لازماً پورے رجحان کو پہنچ کر دینا چاہتا ہے۔ یہ طریق ابتدائی مائت میں گذشتہ تجربہ کی خاص خاص حرکات اثر کرتے ہیں۔ مابقی نہیں بلکہ انکے مجموعی اثری بنائیر ایک شعوری تغیر قائم رہتا ہے، اسی طرح مجموعی رجحان کے دوبارہ پہنچ سے گذشتہ تجربہ کی جزئیات کا احیاء لازماً نہیں ہوتا بلکہ اس کا چھوٹا مختلف ہونا ضروری ہے۔ جس شے کو ابتدائی مائت مستلزم ہے، اس کو یہ بھی مستلزم ہونا ہے، یعنی شعور کا وہ خاص تغیر جس کی ہم صرف فہم معنی یا مراد سے تعبیر کر سکتے ہیں، اور جو جز کو کل کے تعلق سے حاصل ہوتی ہے۔

یہاں ہم کو ذرا توقف کر کے نفسیاتی اصطلاح کے متعلق ایک سوال کا تصفیہ کر لینا ضروری ہے۔ وہ یہ کہ کیا ہم عاداتی معنی کو تصور رکھ سکتے ہیں؟ جب میں سنکترے کو دیکھ کر اس کو سنکترہ سمجھتا ہوں، تو قدرتی طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس بصری احضار نے سنکترے کے تصور کو یاد دلایا یا اس کا احیاء کر دیا۔ اسی طرح جب مثلاً یہ مصرع میری نظر سے گزرتا ہے کہ دیمین و عرب ہمارا ہندوستان ہمارا، اور فوراً ساری نظم بحیثیت مجموعی ذہن کے سامنے آجاتی ہے۔ تو یہ کہنا بالکل قدرتی معلوم ہوتا ہے کہ جو الفاظ میں اس وقت پڑھنا یا سننا ہوں

وہ میرے ذہن میں ترانہ اقبال کا تصور پیدا کرتے ہیں۔ غرض ان دو تصوروں میں یہ کہا جاسکتا ہے، کہ جو شے براہ راست ذہن کے سامنے آتی ہے وہ سابقہ تجربات کے ایٹلافات کی بنا پر تصوراً وسیع و ممتد ہو جاتی ہے۔

تصور، اچانک تصور اتحضر تصور یہ ایسی اصطلاحات ہیں کہ اگر ان کے استعمال سے ہم کو روکا جائے، تو ایک ناگوار پابندی ہوگی۔ لیکن ہائیکٹ و ایٹلاف کے طرق عمل میں جو عظیم اختلاف ہے، اس خط مبحث سے بچنے کے لئے ان میں ایک اہم امتیاز کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ یعنی ایک طرف تو ہم کو آزاد و مفصل اور دوسری طرف بستہ و مجمل تصورات میں فرق کرنا چاہیے۔ جب ترانہ اقبالی کے ابتدائی الفاظ ہمارے ذہن کو پوری نظم کی طرف بحیثیت مجموعی منتقل کرتے ہیں، تو اسوقت اس نظم کا تفصیلی اعادہ ضروری نہیں ہوتا۔ یعنی مجھ کو اختیار ہے، کہ اپنے ذہن میں کل اس کا اعادہ کروں یا نہ کروں۔ مگر کروں، تو اس قسم کا اعادہ تکرار الفاظ یا دوسری قسم کی مثال کے ایک سلسلہ کو مستلزم ہوتا ہے۔

جس میں سے ہر مثال اپنے ممتاز معنی ظاہر کرتی ہے، اور اسی طرح بجائے خود ایک جداگانہ تصور پیدا کرتی ہے۔

باقی اگر میں یہ تفصیل جزئیات کو یاد نہ کروں، تو مذکورہ بالا مصرع سے میری سمجھ میں نظم کی صرف مجموعی حیثیت آئیگی جس کے اجزاء کا علیحدہ علیحدہ اعتبار نہ ہوگا۔ کہ کل کے اس قسم کے سمجھنے کو، جس میں اجزاء کا علیحدہ علیحدہ اعتبار نہ ہو، بستہ یا مجمل و ملفوف کہہ سکتے ہیں۔ ملفوف اس لئے کہتے ہیں کہ اس کی تفصیل گویا اس کے اندر لپیٹی ہوئی ہوتی ہے، (یعنی شعور کے لئے کھلی ہوئی نہیں ہوتی) اور بستہ اس لئے کہ جو حسی تجربات یا مثالیں اس کی طرف ذہن کو منتقل کرنے میں ان سے یہ اس طرح جدا نہیں ہو جاتا، کہ سلسلہ تصورات کے ایک ایسے مستقل بالذات فرد کی حیثیت سے موجود ہو، جو اپنے کو اصل تجربات یا مثالیں کے غائب ہو جانے کے بعد ہی ظاہر کر سکتا ہو۔

یہی سنگترے کا حال ہے، کہ معروض کے سمجھنے میں، جو کچھ محض اس

سنگترے کے براہ راست دیکھنے کی حس پر مبنی نہیں ہوتا، وہ تصوراً پیدا یا فراہم ہوتا ہے۔ تصوری طور پر کتنا حصہ فراہم ہوتا ہے اس کا پتہ خلاف توقع کے واقعات سے چلتا ہے، مثلاً جس شے کو ہم سنگترے سمجھتے ہوں وہ موم کا بنا ہوا نقلی سنگترا ثابت ہوا یا جس گھڑے کو ہم پانی سے بھرا ہوا خیال کرتے ہوں وہ خالی نکلے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ واقعی حس کی تصوری توسیع ایسے تصورات کی شکل اختیار کرے جن کا الگ الگ امتیاز ہو سکتا ہو۔ مثلاً سنگترے کو دیکھ کر سنگترا سمجھنے کے لئے اس کی ضرورت نہیں کہ اس کے اندرونی گودے کی ذہنی تصویر بھی ہمارے سامنے ہو۔ نہ یہ لازمی ہے کہ اس کے کھٹے میٹھے ذائقے کی کسی مثال کا ہد اکانہ طور پر اجیا رہو۔ بلکہ تصوری احراز یا وہ نرم فوف و مجمل ہی ہو سکتا ہے۔ بلکہ مجمل اجیا کی صورت میں بھی ہم مادہ کی نسبت واضح اشکال کا امتیاز کر سکتے ہیں۔ حصولی یا اکتسابی معنی کے اجاد جو محض مجموعی رجحان کے داخلہ ایمان پر مبنی ہوتا ہے، اور واضح تصورات کے بائین بہت سے درمیانی مدارج ہوتے ہیں۔ مزید برآں جب تصورات واضح ہونا شروع ہوتے ہیں، اس وقت بھی محسوس ہے کہ یہ واقعی حس کے اس طرح یا بند رہیں کہ ایک آزاد سلسلہ تصورات کی گڑبڑ کی حیثیت سے اس سے جدا ہوں، اور واقعی حس سے الگ رہ کر بطور خود آگے نہ بڑھ سکیں۔ اس لئے ہم کو دو چیزوں سے بچت کرنی ہے، (۱) تنقید و پیچیدگی یا پیش اور اکی سے اور (۲) ان تصورات سے جو واضح تو ہونے میں مگر حسی ارتشاد سے پوری طرح آزاد یا منفک نہیں ہونے۔

۷۔ اشکال اگرچہ اشکال ہیں تصوری اجیا واضح تصور کی طرح ہد اکانہ طور پر امتیاز نہیں ہونا ہم یہ واقعی حس کی نوعیت متغیر اور اس کی پیچیدگی میں اضافہ ضرور کر دینا ہے۔ ڈاکٹر وارڈ نے لکھا ہے کہ برف کے دیکھنے سے اس کی ٹھنڈک کی ایک پیش احساسی اور بھنے ہوئے گوشت کی خوشبو اس کے مزے کی ایک پیش ذوقی ہیں اگر دیتی ہے، میرے نزدیک اس قسم کی حالتوں میں محض پیش خیالی ہی نہیں بلکہ پیش اور اکی ہوتا ہے۔ برف محض ٹھنڈا دکھائی نہیں دیتا بلکہ ایک ٹھنڈا منظر رکھتا ہے۔ ٹھنڈک سابقہ حسوں کا بقیہ ہمارے

بصری احضارات کے ساتھ اس طرح مخلوط و ملبوس ہو جاتا ہے، کہ گویا براہ راست حسی تجربہ کی نوعیت اختیار کر لیتا ہے۔ لیکن اس ٹھنڈک کا ہم کو کوئی ایسا جداگانہ ممتاز تصور نہیں حاصل ہوتا جو احضار بصری کی طرح جداگانہ تمثال رکھتا ہو۔ بلکہ اصلی تجربات حس اور اجسام سے مل جل کر ایک مخلوط حس بن جاتی ہے۔

انکال کی ایک صحیح مثال کے طور پر ہم اصوات کے اُن مخصوص کیفی اختلافات کو لیتے ہیں۔ یہ ان کی پیدائش کی مختلف صورتوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ ہم ٹھیکے، کھٹکھٹانے، ہتھکانے، بھینٹے ٹکرانے، تڑپنے، جرجرانے وغیرہ کی آوازوں میں امتیاز کرتے ہیں۔ اب محض حس سمعی کے اعتبار سے تو یہ آوازیں بلاشبہ امتیازی کیفیات رکھتی ہیں۔ مگر ساتھ ہی یہ بھی صاف معلوم ہوتا ہے، کہ انھوں نے ایسی اکتسابی صورتیں بھی اختیار کر لی ہیں، جو اختلاف پر مبنی ہیں۔ ان کو پیدا کرتے وقت، ہر آواز میں ہم کو حرکت و مزاحمت کے خاص خاص امتیازی تجربات ہونے ہیں، اور جب ہم ان کو پیدا ہونے دیکھتے ہیں تو اسی قسم کے تجربات ناقص و ابتدائی طور پر پہنچ ہو جاتے ہیں۔ جس وقت کہ آوازیں محض سنائی دیتی ہیں، تو ان کی کینیت ایک حد تک ان حسوں کے ناقص اور ترہیم شدہ اعادہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔ جس جز کا اعادہ ہوتا ہے، وہ عموماً تجلیلی توجہ کے صحیح فعل کے بغیر نہیں ہوتا۔ با این ہمہ سمعی تجربہ کی ایک خاص صورت کے طور پر یہ موجود ضرور ہوتا ہے و حقیقت اُن محاکاتی الفاظ پر غور کرے سے زیادہ واضح ہو جاتی ہے، جو عموماً ان آوازوں کی نوعیت پر دلالت کرتے ہیں جن کی یہ محاکات یا نقل ہوتے ہیں۔ مثلاً تپکنے کا لفظ تھپ تھپ کی آواز اور ہنسنے کا لفظ ہش ہش کی آواز کے مشابہ ہے۔ لیکن تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مشابہت تمام ترکان کی سمعی صورت پر مبنی نہیں ہوتی، بلکہ حرکات تلفظ پر بھی منحصر ہوتی ہے۔ مثلاً جب ہم لفظ تپکنے کا بولتے ہیں تو ہونٹ ایک دوسرے سے ٹکراتے ہیں، جب ہنسنے کا لفظ ادا کرتے ہیں تو سانس ایک تنگ سوراخ سے نکلتی ہے، ان میں اور اس قسم کی دیگر اشک میں ہم عموماً حرکی اور خالص سمعی محاکات میں امتیاز نہیں کرتے۔ اسی طرح اصل تجربات میں، محاکات کی جاتی ہے، دونوں اجزا بلا امتیاز ملے ہوئے ہیں۔

جس سے ایک ایسی مخلوط سی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، جو اپنی تحلیل کے لئے اس نفسیات ہی کی سی وقتی نظری کی محتاج ہوتی ہے۔ اس مخلوط کیفیت کی ترکیب میں آواز کا جز غالب ہوتا ہے، اور حر کی عنصر کا اتکالی حصہ آواز ہی کی ایک خاص شکل معلوم ہوتا ہے۔

مزید تشریح کے لئے ہم اس تغیر کی طرف رجوع کر سکتے ہیں جو لمس و مزاحمت کے ذریعہ بصر میں اور بصر و مزاحمت کے ذریعہ لمس میں واقع ہوتا ہے۔

ڈاکٹر ڈارڈ نے لکھا ہے ”مجملاً، مستقل زرہ بدتر و کفینا، اس کی سختی و صفائی

اور ٹھنڈک کی ان سابقہ حسوں کو جو ہمارے ذہن میں باقی ہیں، فی الفور بحال کر دیتا ہے۔

برابر قائم و ثابت رکھتا ہے۔“ یعنی یہ زرہ بدتر سخت صاف اور ٹھنڈی معلوم ہوتی ہے

لیکن آنکھ کے اس عجیب ظہور کے ساتھ سختی و صفائی یا ٹھنڈک کے کسی واضح تضاد

لغوی یا جداگانہ حس کا ہونا لازمی نہیں ہوتا۔ یعنی ان ظہورات کے مقابل و مطابق

لمسی اور دیگر تجربات کا شعور کی حمیت و جداگانہ صورتوں کی حیثیت سے اعادہ نہیں

ہوتا۔ یہ نفس بصری تجربہ سے نہ متاثر نہیں ہوتے۔ بلکہ اس اعادہ

کی نوعیت تو بصری تجربہ ہی کی ہے۔ یہ معلوم ہوتی ہے، جو کو یا اس کی

غیر تحلیل شدہ پیچیدگی پر ایک اضافہ ہوتا ہے اسی طرح

برق ٹھنڈ اس لئے نظر آتا ہے کہ ہم اس کو ٹھنڈ محسوس کر چکے ہیں۔ چنانچہ اگر

چھوٹے میں یہ ہمیشہ گرم محسوس ہوتا تو نفسہ بھی گرم ہی آتا۔ بایں ہمہ اس کا ٹھنڈا نظر

آنا کوئی انتقال ذہنی پر مبنی تصور نہیں ہوتا۔ یہ بصری طور پر بروقت کی کوئی حس ہوتی ہے۔

بلکہ یہ کچھ ایسی شے ہوتی ہے، جس کا اس طرح تضاد ہوتا ہے کہ گویا خود بصری تجربہ

کا ایک اصل جز ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس کو جدا کرنے کی کوشش کی جائے تو خود اس

کی اور بصری تجربہ دونوں کی مخصوص نوعیت فنا ہو جاتی ہے۔

اب اگر اس کے برعکس ہم اس صورت کو لیں جس میں کہ لمس کے

واقعی تجربہ کو بصر کا اخیالی تجربہ متغیر کر دیتا ہے، تو ہم کو اس مرکب کے اجزائے

ترکیبی کا باہمی ارتباط بہت کم زور معلوم ہوتا ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ

ان کو نسبت زیادہ سہولت کے ساتھ منفصل و جدا کر دیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ

معمولاً انسانی تجربہ میں ایٹلاف اگر بالکل نہیں تو تقریباً ضرور ناقابلِ تحلیل ہوتا ہے، لیکن جب بحرِ لمسی واقعی ہوتا ہے، تو بصر کا اخیالی تجربہ، لمس کے اخیالی عنصر کے متعلق میں بہت زیادہ نمایاں، زیادہ سہل الامتیاز اور منفصل طور پر قابل اور اک ہوتا ہے۔ ہمارے پاس پیدگی کی یہاں ایک مثال ہے جو آزاد اعادہ سے بہت ہی جلد ہی جلتی ہے اور بار بار نہایت آسانی کے ساتھ اس میں ضم ہو جاتی ہے۔ جب ہم آنکھیں بند کر کے کسی شے کو چھوتے ہیں، تو ہمارے ذہن میں اس سطحِ لمبوس کی کسی واضح تصویر کا پایا جانا لازمی نہیں ہوتا، لیکن یہ بات ادنیٰ وقتِ نظر سے بھی ظاہر ہو جاتی ہے کہ مجموعی ارتسام بہر حال ایک ایسی مرکب شے ہوتا ہے، جو بصری و لمسی دونوں اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہوتا ہے۔ نیز اکثر صورتوں میں دوسری جز اتنا ہی نمایاں ہوتا ہے، جتنا کہ لمسی، یا اس سے بھی زیادہ۔

۱۔ غیر مستقل واضح | ایسے واضح تصورات بھی پائے جاسکتے ہیں جو اور اک حسی تصورات کا محض تمہ و تکرار ہوتے ہیں، اور اس سے الگ ہو کر کسی ایسے مستقل سلسلہ تصورات کے افراد نہیں بن جاتے جو آزاد حسی شے بن کر ہو جانے کے بعد یا اس سے بلا کسی اور اک حسی کے جاری رہ سکیں۔ شکاری کے ذہن میں شیر کو دیکھ کر اس کے چھپنے کی واضح تصویر پیدا ہو سکتی ہے لیکن اس سے کسی ایسے سلسلہ تصورات کا ذہن میں رونما ہونا ضروری نہیں ہوتا، جس کو شیر کی فطرت و عادت، یا اس کے شکار کے گذشتہ تجربات، یا اسے فضا سے تعلق ہو، جو اس کی نسبت اس نے سنے ہیں۔ بلکہ اس سے صرف موجود صورت حال زیادہ کامل طور پر سمجھ میں آ جاتی ہے، اور فضا سے تعلق کے لئے فوری تدابیر اختیار کرنے میں مدد ملتی ہے۔ اس طرح وحش اگر وہ جب ہم اندھیرے میں دیا سلائی کی ڈیبا تلاش کرتے ہوں، اس کے لئے برتنوں کی میز یا کوسوں کی ٹوکری کو ٹٹولتے وقت میز یا کوسوں کی واضح صورت ذہن میں رونما ہو سکتی ہے لیکن یہ عموماً مستقل سلسلہ تصورات باعثِ غفلت نہیں ہوتی۔ البتہ اس سے ڈیا ویا سلائی کی تلاش میں ہم کو مدد ملتی

یا ہماری رہنما ہوتی ہے۔ ابتداً، تصورات اسی صورت سے واضح ہوتے ہیں
یعنی یہ سوچا جاتا ہے کہ اگر اس کی توسیع و تکمیل ہوتے ہیں، اور ان افعال میں
رہنما ہونے میں، جو راہ راست موجودہ اور اس کی رہنمائی ہوتے ہیں۔

۱۔ مستقل تصورات مستقل اعادہ کی صورت میں جس احضار مثلاً ب کا اعادہ کیا
جاتا ہے، وہ ۲ سے، جو اس کو بحال کرتا ہے، علامہ و مستقل

طور پر پایا جاسکتا ہے۔ یعنی ب، بذات خود اسے اپنا ایک جداگانہ وجود رکھتا
ہے، جو اس کے بعد بھی قائم رہ سکتا ہے۔ بخلاف اس کے وہ تصورات جو واضح
تو مولے میں، مگر مستقل ہیں ان میں ب کا یہ دہرائے وجود کے ساتھ وابستہ
ہوتا ہے۔ ڈاکٹر آرڈل تصفا ہے کہ اس روی کو سمجھنے کے لئے پہلے تو ہم
کو مرثیہ، دیکھنا چاہئے، کہ مثلاً مستقل رہ دہرائے کا دیکھنا کیونکر فوراً ہی ان تمام
سانہ حسوں کو بحال کر دیتا اور برابر قائم رکھتا ہے جو اس کی سختی معنائی اور غلطی
کے ذہنی ہر سے ذہن میں محفوظ تھیں۔ اور یہ دیکھنا چاہئے کہ یہی زہد بہتر
کو حیرت انگیز بھی ہے کہ اس کے ذہنوں اور کئی جہتی مکرر و میرہ کے تصورات
پیدا کرتے رہتے ہیں۔

۲۔ مستقل تصورات اکثر اس طرح جاتی رہتی ہیں کہ اس میں گردش کی
ابتداء کو کوئی خیال نہیں آتا جیسا کہ جان سے بدلنے والے جیستوں کا ایک چڑا
حسہ لندن کی گلیوں میں چلتے ہوئے نصیحت کیا۔ واقعات جسطرح کہ یہ زمانہ
ہماریکے جدید گیرے واقع ہوتے ہیں، اس کی مستقل باور میں طرح کی کوئی سلسلہ
واقعات آئندہ واقع ہونے والا ہے اس کی ذہنی اندازہ صرف مستقل تصورات
ہی کے سلسلوں سے ہو سکتا ہے۔ نیز ممکن اعمال اور ان کے نتائج پر غور و فکر
بھی اسی عنوان کے تحت میں آتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ اگر ۱، مولو ب،
ہوگا اور اگر ب، ہو تو ج ہوگا وغیرہ وغیرہ۔ یہی ان اشیاء میں موازنہ کرے پسند
آتا ہے، جبکہ اور اس کا ہم زمانہ و مکانی تعلق کے ساتھ نہیں ہوا ہے۔ مثلاً جب ہم
کسی چٹان کی شکل سے یا کشمیر کی ایک وادی کا شملہ کی کسی وادی سے موازنہ
کرتے ہیں۔

تصورات کی خصوصیات اور ان میں اور ادالکاب میں خوفِ فرق ہے اس پر آگے ملکہ بحث ہوگی یہاں بلکہ صرف اتنا یاد رکھنا چاہئے کہ اگر بتسل تصورات کسی نہ کسی قسم کے تسلسل مثلاً لات یعنی ذہنی تصاویر کے ساتھ مشروط ہوتا ہے۔ البتہ بہ تشاللات تمام تر محض الفاظ یا کسی قسم کی علامات کا اجما ہو سکتے ہیں، جیسے کہ مثلاً وہ علامات جو ریاضیات میں استعمال ہوتی ہیں۔

۱۰۔ ابتلا فِ مرکب، جو کہ ذہنی اور عینی اعمال میں باہم بہت ہی گہرا تعلق ہے اس لئے حیات و ہجو، نہ ہی سے ان نتیجات کے ساتھ

برابر و البتہ رہتی ہے، جو بلطام عصبی کے مرکز سے باقی جسم کی طرف جاتے ہیں اور اس طرح داخلی اعصاب کے تغیرات اور باطنی موصی اقباضات کا باعث ہوتے ہیں، جن سے حرکات یا میلان اور حرکت پیدا ہوتے ہیں۔ خاص خاص حرکات جو خاص خاص تربت۔

ماجب رہتی ہے۔ سائر اضطراری و جبلی اعمال میں ہوتا ہے لیکن ساتھ ہی اس قسم کی راستگیوں کا ابتلا فِ مرکب کے ذریعہ بھی اکتساب ہوتا رہتا ہے اس طرح کے انعامات اضلاع میں یا دیکھیں اور انسانی توجہ کے ماتحت قائم ہوتے ہیں۔

علاوہ پرانہ و دہ، طور و رنگات بھی بالی داتی ہیں لیکن اگر ان حرکات میں کوئی ایسی حرکت ہو جس سے تکلیف میں چوبہ سکون معلوم ہو، تو یہ توجہ کو اپنی طرف منغطف کر لیتی ہے، اور کم و بیش، پھر جب کہہ، الس حالت رونما ہوتی ہے تو اس کا اعادہ ہوتا ہے۔

حرفات اس کے جن حرکات سے غیر تشفی بخش نتائج ظاہر

ہوئے ہیں ان کے ترک کا میلان ہوتا ہے۔ ابتلا فِ مرکب کو عمل میں لانے

کے لئے خود موصوم یا تکلیف وہ تجربہ کا اعادہ ضروری ہیں ہوتا۔ بلکہ مجموعی حالت

کے کسی نہاں پہلو کا اعادہ کافی ہو سکتا ہے۔ جو پرندے انسان سے نا آشنا ہوتے

ہیں وہ محض کسی آدمی کے ہاتھ میں بندوق دیکھ کر کہیں ڈرتے بلکہ وہ اسی وقت

ڈر کر بھاگتے ہیں جب یہ واقعہ ان پر فیر کرتا ہے۔ لیکن اس کے بعد آخر کار یہ

محض انسانی شکل ہی سے خوف کھانے لگتے ہیں اور جب کبھی یہ کسی انسان کو

اپنی طرف آتا ہوا دیکھتے ہیں فوراً اڑ جاتے ہیں۔ اس طرح دماغی حرکات کا خاص خاص انتباہ کے ادراک سے ایٹلاف ہوتا ہے۔ وہ ہم کو خطام انتباہ کا مشکور ہونا چاہئے کہ اس کی بدولت وقوع خطرات سے پہلے ہم کو ان کی اطلاع ہو جاتی ہے۔ کسی ممتاز حس کا وقوع ایک معنی حاصل کر لیتا ہے، اور جب اس اکتسابی یا حاصل کردہ معنی کا اعادہ ہوتا ہے، نو آنے والے خطرہ کو دفع کرنے کے لئے مناسب حرکت سرزد ہو جاتی ہے۔

یہ لذت پر بھی اُسی طرح صادق آتا ہے، جس طرح کہ الحمیر۔ یعنی جو طریق عمل کسی تشفی بخش تجربہ کا باعث ہوتا اور اس کو قائم رکھتا یا ترقی دیتا ہے وہ ایٹلاف کے ذریعہ سے اس طرح جاگزیں ہو جاتا ہے کہ جب کبھی موقع آتا ہے، پھر روٹا ہو جاتا ہے۔ یہاں بھی اکتسابی معنی پر مبنی کردار پہلے ہی سے تعلق پیدا کر لیتا ہے۔ مثلاً اگر اشتہا کا زور ہو تو لذت چیزوں کی موجودگی کی خفیف علامات بھی ان سے منع ہونے والی حرکات کو ابھار دیتی ہیں۔

حرکی ایٹلافات اپنے مطابق حرکات اور ان کے نتائج پیدا کر کے میں صرف اس شرط سے موثر ہو سکتے ہیں کہ ان کے مناسب و موزوں معروضات واقعاً ادراک حسی کے سامنے موجود ہوں۔ بخلاف اس کے مستقل تصورات کے سلسلوں میں جس شے کا اجیاء ہوتا ہے، وہ حرکت کے تصوری استحضارات ہوتے ہیں، جو محض ممکن یا مستقبل حالات کے مناسب تجویز عمل کا کام دیتے ہیں۔ لیکن جب سی واقعی صورت حال کا سامنا ہو، تو حرکی ایٹلافات یہ راست موزوں و مناسب راہ عمل کا تعین کر سکتے ہیں، اور مستقل تصورات کے کسی سابق سلسلہ کی ضرورت لاحق نہیں ہوتی۔ چنانچہ جس وقت ایک بھوکا پیاسا آدمی اپنے سامنے بھجنا ہوا گوشت اور ٹیٹا یا فی دیکھتا ہے، تو اس کو اپنے آئندہ عمل کے تصوری سلسلہ کو ذہن کے سامنے لانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ اس کے بغیر فوراً مناسب عمل اختیار کر لیتا ہے۔

جب متواتر اور یکساں طور پر واقع ہونے والے حالات سے متعلق

کوئی ابتلا قائم ہو جاتا ہے، تو یہ توجہ شعور کے بغیر ہی عمل کر سکتا ہے۔ مثلاً جس وقت ہم کسی جھوم یا بھیڑ میں کچھ کر گزرتے ہوں، اور ہماری توجہ کسی دوسری طرف ہو، تو اس وقت یہی ہوتا ہے۔ ایک اور دلچسپ و نمایاں مثال ہوٹل کے ایک ملازم کا قصہ ہے جو پہلے فوج میں سپاہی تھا، یہ ایک روز بہت سی رکابیاں لئے جا رہا تھا کہ کسی شیر سے زور سے کہا "دانتیں"، جس کی بدولت اس کے ہاتھ فوراً نیچے ہو گئے اور رکابیاں فرش پر گر کر پاش پاش ہو گئیں۔

لیکن حرکتی ابتلا کا عمل محض خود حرکتی عادات ہی تک محدود نہیں۔ جب ہم جلتی ہوئی شمع دیکھتے ہیں تو اس کو ٹھک کرنے کیلئے جس حرکت کی ضرورت ہوتی ہے وہ کوئی ابتلا یا بصارت سے نفرت رکھتی ہیں، تاہم ابتلا اس وقت تک عمل نہیں کرتا جب تک ہم شمع کو ٹھک کر نہ چاہیں، نہ جتنا کہ ہم اس کی طرف از حیثیت سے متوجہ نہ ہو، کہ اسی روشنی کو ٹھک کر نہ ہے، اس وقت تک ابتلا کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح جب کوئی راہ رو اپنے گوا چاناک کسی کھڈ کے کنارہ یا کرتھے ہٹتا ہے، تو اگر جدید حرکتی ابتلا کا نتیجہ ہوتی ہے، لیکن اس پر آمادہ ہونے والے کے بغیر یہ شعور کو مطلع سمجھنا ہی ہوا کرتا ہے۔

مختصر یہ کہ چار باتیں ایسی ہیں جن کو اس قسم کے اعمال کی خصوصیات سمجھنا چاہئے (۱) یہ ان تجربات سے سمجھ کر دوبارہ حاصل کر لے کے وسائل فراہم کرتے ہیں، جو ایسے ہی حالات کے اندر گذشتہ زمانہ میں واقع ہو چکے ہیں (۲) اس کا انحصار سابقہ ابتلاات پر ہوتا ہے لیکن (۳) یہ ابتلاات براہ راست خود تجربات کو تازہ کر کے عمل نہیں کرتے، بلکہ ان جسمانی حرکات کے اعادہ کے ذریعہ سے عمل کرتے ہیں جن پر یہ تجربات مبنی ہوتے ہیں، (۴) جس حد تک کہ تجربات ماضی اس ریت سے بحال ہوتے ہیں وہ تصوری اعادہ یا احیاء نہیں ہوتے، بلکہ واقعی حسوں کے طور پر واقع ہوتے ہیں۔

حرکتی ابتلا کی رہنمائی میں، حرکتی فعلیت کے ذریعہ سے اس طرح

جو اجایا ہوتا ہے، وہ مستقل تصورات کے سلسلوں سے زیادہ قدیم یا ابتدائی
تھے۔ یہ بچوں اور حیوانوں کے ذہنی ارتقا کے ایسے ادنیٰ مدارج میں نظر
آتا ہے جبکہ مستقل تصورات یا تو ہوتے ہی نہیں یا بہت ہی ابتدائی شکل میں
ہوتے ہیں۔ مستقل تصورات کے بغیر ان سے علیحدہ اس کا واقع ہونا،
اور اس کی عمل کی ایک ممتاز خصوصیت ظاہر کرتا ہے۔ چھوٹے بچوں اور حیوانوں
کی ذہنی زندگی زیادہ تر ادراکی سطح پر مہلکی ہے اور سلسلہ تصورات کا
تعلق اس کے بعد کی ترقی سے ہوتا ہے۔

جن حواس کو جسم کے داخلی اعضا کے تغیرات سے تعلق ہوتا ہے، ان کا
اجایا بھی دراصل اسی طرح ہوتا ہے۔ لیکن داخلی تغیرات کی ان عضوی حواس
کو تصور سنتے ہیں، جسم کو شام آتے، راج کی طرف جانے والے عصبی تہیجیات کو
تھوڑا کھٹا چاہئے، جو عام افعال حیات کی محرکاتی کرتے ہیں نیز ان تہیجیات کو
بکسی نوع عضلات کی طرف منتقل کیا جاتے ہیں۔ ساتھ ہی ان عضلات کا ہم کو خصوصیت
کے ساتھ خیال رکھنا ہے، جو تنفس اور دوران خون وغیرہ کے سے افعال
سے تعلق رکھتے ہیں، نیز ان عضلات کا جن پر جسم اور اس کے جوارح کی
حالی حرکات متوقف ہوتی ہیں۔

داخلی اعضا کا تغیر ایک بڑی اہم حد تک اندرون جسم کے عصبی تغیرات
پر ہی ہوتا ہے۔ پر شدید عصبی اختلال اپنے گوارے جسم میں پھیلا دینا چاہتا
ہے، جس کا اثر تنفس، حرکت قلب، دوران خون، عضلات کے تناؤ وغیرہ
تمام چیزوں پر پڑتا ہے۔ اس قسم کا عصبی قتال پہلے پہل تو کسی خارجی ارتسام
پر ہے، مثلاً زخم یا چوٹ وغیرہ کی وجہ سے واقع ہو سکتا ہے۔ مگر اس کے بعد
خارجی ارتسام کے بغیر محض اینٹلاف کی بنا پر بھی کم و بیش تازہ ہو سکتا ہے۔ اور
اس وقت یہ مرکزی طور پر ایسی عضوی حواس کو پیدا کر سکتا ہے، جو اس کے اصلی
و ابتدائی وقوع کی حواس سے نہایت نمایاں مشابہت رکھتی ہیں۔ عضویاتی
ہیج کا اجایا بالواسطہ ہوتا ہے، اور پھر یہ بلا واسطہ جس کو پیدا کر دیتا ہے۔ مگر
محض جلدی حس نہیں ہوتی، بلکہ جلدی حس مرکزی نظام عصبی میں تغیرات کا

باعث ہوتی ہے، مرنے سے ہم میں ایک عضوی اختلال پھیل جاتا ہے۔ اس
اختلال میں کئی حرکات بھی ہوتی ہیں، اور جو عضوی اس رونما ہوتا ہے۔ وہ
وہی ہوتا ہے، جو گدگدی کے تجربہ میں تو جی طور پر نمایاں ہوتا ہے، لیکن اس قسم
تجربہ واقعی حس میں سکے بغیر ہی ہو سکتا ہے جس شخص کے گدگدی زیادہ
ہو، اسے اس کو اگر صرف دور سے، انگلیاں دکھلا کر گدگدائے کا ذہن دلوں
تو اس سے کبھی اختلال پیدا ہوگا، واقعی گدگدی کی کسی عضوی حس اور کئی
حرکات ظاہر ہو سکتی ہیں۔ اسی طرح تھے اور کھائے کا محض دیکھنا، انتظار اور
تھے کا باعث ہو سکتا ہے عمل برائی یا حسد برائی آنا اس کے دیکھنے سے
جو عضوی قسم کی داخلی پھیلنے پیدا ہوتی ہے اس کی بجائی یہی فعلیت ہوتی ہے۔
اس سہولت و فراغت واقعی اعادہ میں ایک ایسا دوسرے احضار کو بحال کرنا
ہوتا ہے، لیکن واقعی بیان کے بنائے نکلنے سے کہ محض ہوس ہی
ہو، یعنی ایک احضار دوسرے احضار کو واقعی تدریجاً ورہیں داخل کرنے کی جگہ
اس کے داخلہ کو صرف اس کے دے۔

یہ آسانی و سہولت بہت سی مختلف صورتیں اختیار کر سکتی اور مختلف
تہ اذیت و محالان کے، مگر یہ واقع ہو سکتی ہے کہ دایرہ میں اس کی توجہ ہو جائے کہ
وہ ہو اس میں اس کے بجائی کی علامات و علامات کے اندر کہ اس کے
مطابق عمل کرنے کا پہلا ہی سے ایک رجحان ہو و ہو جائے۔ اس کے نوٹ
سے یہ کی جائے اور دو اعلیٰ سے متعلق جو ارتعاشات ہو جائے کہ یہ ان کے
کی ایک خاص صلاحیت و استعداد پیدا ہو جاتی ہے، جو شعوری توجہ سے ختم
ہو جائے کہ بعد قائل ہو سکتی ہے۔ مثلاً ایسی حالت میں دایہ اگر سو جائے تو
بیار پر کی کیفیت سے روکنے کی آواز بھی اس کو جکا دے سکتی ہے، حالانکہ دوسری
لہذا یہ آوازیں بھی اس کے آرم میں غفل انداز میں ہوتیں۔

توجہ کی بنا پر جو سہولت ہوتی ہے اس کے ذیل میں ہم ایک واقعہ بیان
کرتے ہیں، جس کو مسٹر ڈرٹون نے اپنے ایک نہایت دلچسپ مضمون میں جبکا
عنوان "فراموشی" ہے ملاحظہ کیا، سمجھا کہ لوگ اپنے علم کو عموماً اس وقت تک بوسے

طرح یاد رکھتے ہیں، جب تک اس کی ضرورت ہونی ہے۔ اور جب ضرورت باقی نہیں رہتی تو نہایت ہی سرعت کے ساتھ یہ محو ہوا شروع ہو جاتا ہے۔ مدرسہ کے اکثر رٹ کے اپنا سبق سنا چکے کے بعد اس کو بھول جاتا کرتے ہیں۔ پیروی کے بعد وکلا کو اکثر مقدمہ کی خزیات یاد نہیں رہتیں۔ ایک لڑکا ہوم کے تیس شعر حفظ کر کے فروا چھی طرح سنا دیتا ہے، اور دوسرے دن اس حد تک بھول جاتا ہے کہ سلسلہ یاد شعری نہیں سنا سکتا۔ اسی طرح ایک وکیل کسی وکیلانہ ضرورت سے ایک ہفتہ میں دند اسے داپرہیوں کے بنائے کی ترکیب سے پوری طرح واقفیت حاصل کر مابے مگر، دوسرے ہفتہ بہ ضرورت ختم ہو جانے کے بعد کسی دوسری ضرورت کی بنا پر پسیلوں کی تشریح کا علم بھل کر تا ہے، اور اس کو فراموش کر دیتا ہے، دوسرے الفاظ میں اس لئے معنی یہ ہیں کہ دیکھیں کا عام رخ بعض تجربہ کار کی یاد کو آسان کر دیتا ہے۔ جو رجحانات ذہن اس کے مطابق ہو رہے ہیں، وہ زیادہ آسانی کے ساتھ پہنچ ہو جاتے ہیں۔ جس سے کو بار رکھنا ہوتا ہے، خود اس کی طرف براہ راست توجہ بس صرف ایک حد تک درکار ہوتی ہے۔ مثلاً وکیل کو دند اسے دار پہنچنے بنا۔ لئے کی ترکیب ہو ایک ہفتہ تک یاد رہتی ہے، اس کی وجہ مقدمہ کی عام دیکھسی ہے نہ کہ براہ راست بودہ لئے دار پہنچوں بر منواتر توجہ یا ان کا برابر خیال کرتے رہنا۔ عرض اس کے مطابق بودہ بنی رجحانات جو تے ہیں وہ خود اس سے کی طرف براہ راست توجہ سے اتنے پہنچ پذیر رہنے جتنے کہ اس کی کسی متعلقہ چیز کی طرف توجہ سے۔ جب تک یاد رکھنے کی ضرورت رہتی ہے اس وقت تک ایسا معلوم ہو مابے کہ گویا ذہن پر کوئی سے مستولی ہے۔ اور جب یہ ضرورت باقی نہیں رہتی، تو گویا ایک بوجہ سا اتر جاتا ہے اور یاد رکھنے کی قوت غایب ہو جاتی ہے۔

پروفیسر پسیری کے بعض اختراعات سے اس میں سہولت کی نوعیت اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے۔ ایک شخص کو چند مطبوعہ الفاظ جن کا اطلاق مختلف جگہ کے بعد دیگرے قریباً اسکنڈ کے لئے پردہ پر دکھائے گئے۔ اور کہا گیا

کہ ان کو تم یہ آواز بلند پڑھو۔ اس نے زیادہ تر غلط پڑھا اور املاء کی اکثر غلطیوں پر نظر نہیں پڑی۔ لیکن ہم کو یہاں غلطیوں کی نوعیت و کثرت سے بحث نہیں ہے۔ بلکہ ہم کو اس اثر سے عرض ہے، جو کسی لفظ کو پروہ پر دکھلانے سے ذرا پہلے ایک ایسے لفظ کے بولنے سے پیدا ہوا، جو دکھلائے جانے والے لفظ کے ساتھ کچھ امتیاز رکھتا تھا۔ اس کا نتیجہ ہمیشہ یہ ہوا کہ املاء کو نظر انداز کر لئے کی تعداد بہت بڑھ گئی۔ بہت ہی کم مثالوں میں ایسا ہوا کہ بولے ہوئے لفظ سے، دکھائے جانے والے لفظ کی طرف قبل اس کے کہ وہ دکھایا جائے انتقال ذہن ہوا ہو۔ مگر اس میں بھی املاء کی غلطیوں کی تعداد اتنی ہی رہی جتنی کہ اور اوقات میں تھی۔ اکثر صورتوں میں دونوں لفظوں کا تعلق جمعے ہوئے لفظ کے دیکھ لینے سے محسوس ہوا۔ ایسی صورتوں میں امتیاز نے لفظ کو داخل شعور ہونے میں مدد دی۔ اس سے بصری ارتسام کے نتائج کی تصدیق ہوتی نظر آتی تھی۔ اور اس وثوق کا احساس ہوتا تھا کہ جو لفظ نظر آ رہا ہے وہ ہی مراد تھا۔ جو الفاظ پکار کر کہے گئے، اگرچہ وہ خود واقعات دوسرے الفاظ کے اعادہ کا باعث نہیں ہوتے، تاہم ایک لفظ کے بجائے دوسرے کے اور اک کو انھوں نے سہل ضرور بنا دیا۔

عمل مزاحمت کو سہولت کا سلبی پہلو سمجھنا چاہئے۔ جو شے ایک ذہنی عمل کے وقوع میں سہولت پیدا کرتی یا معین ہوتی ہے، وہی دوسرے ذہنی عمل کے وقوع میں مزاحم ہوتی ہے۔ دایہ جس کی توجہ ہمہ تن بیمار بچہ کی طرف ہے اُس سے وہ ارتسامات نظر انداز ہو جاسکتے ہیں جو اس کی اصلی موجودہ غیبت سے تعلق نہیں رکھتے۔ مختصر یہ کہ ہر ذہنی عمل، اگر یہ دیگر ذہنی اعمال کے وقوع میں معین نہیں، تو جس حد تک معین نہیں ہے اسی حد تک اس کے وقوع میں مزاحم و مانع فرد ہوگا۔ ۱۲۔ عادت اور خود جن افعال کے لئے ابتداً توجہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر ان کا قریباً انھیں ابتدائی حالات میں اعادہ ہوتا ہے تو ایک مدت کے بعد وہ بلا توجہ ہونے لگتے ہیں۔ ایسے افعال کو خود حرکتی، یعنی خود بخود ہونے والا کہتے ہیں۔

جو عادی فعل بلا توجہ واقع ہوتے ہیں، ان کی واضح ترین مثال وہ افعال ہیں جن کو کرتے وقت توجہ کسی دوسری جانب ہوتی ہے۔ مثلاً ایک طرف آدمی کپڑا بگٹا یا کوئی باجا بجاتا ہے، اور ساتھ میں کبھی کرتنا جاتا ہے۔ یا بازار کی بھٹی میں چلا جا رہا ہے، اور ساتھ ہی اپنے خیال میں کبھی غرق ہے۔ لیکن یاد رکھنا چاہئے کہ اس قسم کی مثالوں میں غالباً کامل یے توجہ نہیں ہوتی۔ مثلاً بجانے والے کو کم و بیش اس امر کا قوت ہوتا ہے کہ وہ بجا رہا ہے، اور اپنے خیال میں غرق رہ رہو بھی اس امر سے کلیتہً بے خبر نہیں ہوتا وہ اس وقت ایک بھٹی میں ہے، اوپر چلا رہا ہے۔ البتہ اس قسم کی حالتوں میں، جو کچھ قطعیت کے ساتھ کہا جاسکتا ہے، وہ یہ ہے کہ تفصیلاتِ فعل کی طرف کوئی مستقل و ممیز توجہ نہیں ہوتی۔

دوسرے فرق ہم کو ایک اور صنف کے افعال عادیہ کے سمجھنے میں بھی مدد دیتا ہے، جن کی خواہ کتنی ہی مشق کی جائے مگر وہ ثانوی خود حرکیات کی سی حالت نہیں اختیار کرتے۔ پٹہ بازی اسکی ایک عمدہ مثال ہے مشاق سے مشاق پٹہ بازی کے وقت غیر متعلق سلسلہ خیالات میں مصروف نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس کے برعکس نہایت ہوشیار رہنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سارا فعل نہیں بلکہ اسی کے صرف بعض اجزاء ہی اسطرح بالکل عادت پر مبنی ہوتے ہیں، کہ بذات خود ان کی طرف توجہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مشاق پٹہ باز کو دار کرنے اور وار کو فانی دینے کی خاص خاص حرکات پر غور نہیں کرنا پڑتا۔ البتہ جس شے کی طرف توجہ کی ضرورت ہوتی ہے وہ حریف کی چالیں ہوتی ہیں۔ جب وہ اپنے حریف کے پٹہ کو دیکھتا یا محسوس کرتا ہے کہ کس رخ پر کھوم رہا ہے، تو اس کے مناسب جواب یا حرکت از خود دوسرے ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ایک ایسے سلسلہ حرکات کو مناسب طور پر ترکیب دینے کے لئے توجہ کی ضرورت ہوتی ہے، جسکے ترکیبی انفرادی طور پر خود بخود ہوتے ہیں، اور اس ترکیب کو برابر بدلنے والے حالات کے مطابق کرنے رہنا پڑتا ہے۔ ہمارے تمام ارادی افعال میں توجہی تطابق ملا ہوا ہوتا ہے۔ ایسی کسی ارادی فعل کے

جو اجزاء نسبت سے ہوتے ہیں ان کا توجہی تطابق ہوتا ہے، اور جن کی نسبت یکساں طور پر تکرار ہوتی رہتی ہے، ان کا تطابق خود حرکتی ہوتا۔ چنانچہ مثلاً چراغ کے گل کرنے کے ارادہ یا میصلہ کو توجہ کی ضرورت ہو سکتی ہے۔ لیکن اس کی طرف جانے اور پہنچنا تک سے بچ جانے کا عمل خود حرکتی ہوتا ہے۔

عادت، صلائی، اعمال ہی تک محدود نہیں ہے۔ بلکہ فکر، ارادہ کی بھی عادتیں ہوتی ہیں۔ بلاشبہ فکر، ارادہ خود اپنی نسبت ہی کی رد سے ایسے اعمال ہیں جو توجہ کو مستلزم ہیں، اور جب ہم عادت کو تکرار عادت ارادہ کا ذکر کرتے ہیں تو ہماری مراد یہ نہیں ہوتی کہ ارادہ کی خاص حرکت یا فکر کے خاص سلسلے بغیر توجہ کے جاری رہ سکتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ پٹہ بازئی کے سے جسمانی اعمال میں خود حرکتی اعمال بطور اجزاء ترکیبی کے ایک ایسے حمل میں داخل ہو سکتے ہیں، جو من حیث المجموع خود حرکتی ہونے سے بہت دور ہوتا ہے۔ فکر، ارادہ کی عادتوں کی صورت اس کے برعکس ہوتی ہے۔ ان میں ایک وسیع میلان عادت خاص خاص موقع پر ایسے مخصوص اعمال کے ذریعہ سے تحقق پذیر ہوتا ہے، جو خود اختیار می نہیں ہوتے، مثلاً جس دن خط وصول ہوئے، یونے ہیں اسی دن ان کے جواب دینے کی عادت کو لو کہ اس میں پوشے مواد اور از خود دانہ ہوتی ہے وہ جواب لکھنے کا اصل عمل نہیں دیکھو تو اس کے لئے تو صراحتہ توجہ کی ضرورت پڑتی ہے، بلکہ جس دن خط وصول ہوا اسی دن جواب لکھ دینا البتہ ایک ایسا عادتہ و خود حرکتی فعل ہے، جو حسب معمول واقع ہو گیا کرتا ہے۔ اور اس کو دوسروں پر اٹھا رکھنے کا خیال غلامیہ معمولی تحرکات کے نہیں آتا۔ عادت فکر کی ایک عمدہ مثال ضلع بگت کا استعمال ہے۔ بعض لوگ ہمیشہ ضلع بگت کا استعمال کرتے رہتے ہیں اور جس اس لئے کرتے رہتے ہیں، کہ اس کی عادت ہو گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں بجائے خود ہر ضلع بگت کے لئے توجہ کی ضرورت یقیناً ہوتی ہے۔ لیکن کسی اور رخ کے بجائے توجہ کا اس طرف از خود مائل ہونا

ایک عاداتی امر ہوتا ہے۔

عادات کے قائم ہونے میں دو مختلف باتیں عمل کرتی ہیں، ایک تو
ماہیت اور دوسری وہ اصلی نوعیت طلب جس کے مطابق طلبی اعمال اپنا
مطلب حاصل ہو جانے پر ختم ہو جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر بچہ کے چلنے کو لو اس
میں ابتدا پوری توجہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ بدستور شروع میں بچہ کی کوششیں
اس کے ارادہ کے مطابق بہت کم پوری اُترتی ہیں، کیونکہ ان کا پورا اترنا
صرف اس بات پر مبنی ہوتا ہے، کہ خاص خاص عضلات مناسب ترتیب
و تناسب کے ماتحت جلد از جلد اور کم از کم مزاحمت کے ساتھ منقبض ہو سکیں
لیکن جب شروع میں بچہ چلنا سیکھتا ہے تو کچھ تو غیر ضروری عضلات منقبض
ہو جاتے یا سکر جاتے ہیں، جن سے لازماً مزاحمت پیدا ہوتی ہے۔ اور کچھ
بروقت اپنے ٹھیک انداز سے منقبض نہیں ہوتے جس کی بدولت فعل
میں ابتری واقع ہو جاتی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ حصوں، مطلب کی کوششیں
چونکہ دراصل ناکامی و مزاحمت سے بچنے کی کوشش ہوتی ہے، ابتدا
جس حد تک مفصل تطابقات ناکام ہو گئے اسی حد تک ان کے بدلنے کا
میدان بھی پیدا ہو گا۔ اسی طرح بچہ بندرتیج کامیابی سے قریب تر ہونا چاہتا ہے
اور کامیابی اعمال ہی مستغل طور پر باقی رہتے ہیں، باقی خواہش آزمائشی
ہوتا ہے وہ فنا ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ باقی ایک ایسے مقدرہ باقاعدہ سلسلہ حرکات
کی عادت ہو جاتی ہے، جو شعوری کوشش کے بغیر (جو آزمائشی و ناکامی کے
خود بخود جاری رہ سکتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا ہو گا کہ عادت کا قیام عمل سہولت کی ایک مثال ہے
کیونکہ طلب جن رجحانات کو چھوڑ جاتی ہے، وہ آئندہ طلب کے لئے اسی
کی غایت کے حصول کو سہل کر دیتے ہیں۔ بالآخر جب عمل سہولت کے ایسے درجہ پہنچ جاتا ہے
کہ شعوری کوشش کی ضرورت نہیں رہتی تو فعل مطلوب از خود ہونے لگتا ہے۔

کتاب دوم

حس

باب (۱)

حس کی عام خصوصیات

۱۔ حس کی نوعیت | حس یا ارتسامات نفسیات کے ابتدائی مسلمات ہیں۔ خود ان کی توجہ از روئے نفسیات ناممکن ہے۔ جس طرح ذہنی اور عمل

تمثالات حس کے تابع ہوتے ہیں۔ خود حس کسی اور عمل کے تابع نہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ نفس خاص قسم کے ارتسامی تجربات کی قابیلیت رکھتا ہے، لیکن یہ کوئی توجہ نہیں۔ جب ہم یہ دریافت کرنا چاہیں کہ نفس کو نوعیت کیسے حاصل ہوئی تو بجائے نفسیات کے طبعی اور عضویاتی اسباب کا حوالہ دینے پر مجبور ہو جاتے ہیں حس کے قریب ترین اسباب و شرائط و اعمال ہیں جو ہمارے

دماغ میں وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ ان کا باعث بعض اور حوادث ہوتے ہیں، جو ایسے اعضا میں ہوتے ہیں، جو یا تو ہماری سطح جسم کے اوپر اس کے اندر واقع ہیں۔

پھر خود، ان حوادث کا باعث یا تو جسم کے اور اندرونی اعمال ہوتے ہیں، جیسے عکس یا وغیرہ یا حواس جسم کے واقعات جو خارجی اعضائے حسیہ، آنکھ، کان

بلکہ دیرہ کو متاثر ہیں۔

حس کی نوعیت سے بحث کی جا چکی ہے اب اس کے متعلق ایک بات

اور یاد رکھنی چاہئے وہ یہ ہے کہ حس کوئی ایسی شے نہیں جس کا ذہن محض خیال کرتا ہو بلکہ یہ ایسی شے ہے جس کا بالذات تجربہ ہوتا ہے۔ شعور کے اندر اس کا وجود محض سایہ کے طور پر ہوتا ہے۔ چنانچہ جب واقعی حس معدوم ہو جاتا ہے تو اس کا واقعی وجود بھی باقی نہیں رہتا۔ حسی نفس کے لئے صرف معروضات فکر ہی نہیں ہوتیں بلکہ ان کا وجود نفس کے اندر بھی ہوتا ہے۔ اس سے بالکل متعلق ایک اور بات ہے وہ تجربہ حسی کی ذاتیت یا انفرادیت ہے، یعنی ہر فرد کو خود ہی ذاتی حس کا تجربہ ہوتا ہے۔ نہ کہ دوسروں کی حس کا۔

اگرچہ حسی تجربات ہوتے ہیں اور ان کا وجود شعور انفرادی کے مشمولات کے طور پر ہے، لیکن ساتھ ہی یہی وہ اشیا ہیں جن کی طرف توجہ کیجاتی ہے، جن میں امتیاز کیا جاتا ہے، جن کا ایک دوسرے سے موازنہ کیا جاتا ہے، جن کو پسند اور ناپسند کیا جاتا ہے۔ یہ معروضی تجربات یا احضار کہلاتے ہیں لیکن بذات خود یہ مکمل یا مستقل نہیں ہوتے۔ بلکہ ان کے لئے ایک لازمی شرط یہ ہے کہ ان کے ساتھ کوئی اور شے بھی ایسی سمجھ میں آئے جو ان سے متعلق تو ہو لیکن جس کا بالذات تجربہ نہ ہوتا ہو۔ کسی حس کو ایک خاص قسم کا حس سمجھنا، اور یہ سمجھنا کہ یہ وہی قائم ہے یا تغیر وقت کے ساتھ اس میں تغیر واقع ہوا ہے، بے اس کے ناممکن ہے ایک وقت میں صرف اسی وقت کا بالذات تجربہ ہو سکتا ہے کہ ایسی شے کو ماننا چاہئے، جس کا بالذات تجربہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ کسی باقی ماضی یا مستقبل کے ممکن تجربات سے تجربہ حال کی موافقت یا مخالفت ایک ایسی ہی فکر سے متعلق ہو سکتی ہے، جو اس وقت کے بالذات یا فوری تجربہ سے ماورا ہو۔

ایک اور طرح بھی حسی تجربات ایسے افکار سے متعلق ہوتے ہیں جو خود ان کے فوری وجود سے ماورا ہوتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ ان حسی تجربات سے ہمیشہ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہ ذہن متفکر کا ایسی چیزوں سے تعلق پیدا کر رہے ہیں، جن کو ہم موجودات خارجی کہتے ہیں ان کے معنی نفس ان کے

وجود سے کچھ زیادہ ہوتے ہیں یعنی یہ اُس شے کی جانب اشارہ کرتے ہیں جو ان کا سبب ہوتی ہے مثلاً سرخی کی حس کے معنی سرخ شے کے ہیں کم از کم اس شے کے جو سرخ معلوم ہو۔ احضار حس کے مفہوم میں ہم یہ بات داخل سمجھتے ہیں کہ کوئی ایسی شے اس کا سبب ہے جو بذات خود فوری تجربہ نہیں۔ بلکہ اس کا وجود حس سے قبل اور اس کے بعد بھی ہو سکتا ہے۔

چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ احضار دو گونہ مفہوم رکھتا ہے۔ اس سے ایک تو خود احضار کا وجود معلوم ہونا ہے یعنی وہ شے جس کا فوری تجربہ ہو رہا ہے دوسرے یہ ایسی شے کا پتہ دیتا ہے جس کا فوری تجربہ نہیں ہو رہا۔ یعنی احضار ایک ایسے احضاری فعل پر مشتمل ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے یہ وہ اشیاء پیش کرتا ہے جو بذات خود حاضر نہیں ہیں۔

بڑی حد تک احضارات نے یہ معنی اینٹلاف و غارنیت سے حاصل کئے ہیں، لکن بالکل نہیں۔ مراد یہی معنی ہیں بالآخر اصل معنی کو مستلزم ہوتے ہیں جسکی غارت یا اینٹلاف سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو خالص حس نہیں ہو سکتا اس کے ساتھ اصلی یا اکتسابی معنی ضرور شامل ہوتے ہیں اتنا ہی نہیں؛ بلکہ ہم یہ ایک قاعدہ کلیہ مقرر کر سکتے ہیں کہ حس ہمیشہ مراد یہی معنی پر مشتمل ہوتا ہے کیونکہ غارنیت و اینٹلاف اپنا عمل حیات ذہنی کے اول یوم ہی سے شروع کر دیتے ہیں کہا جا سکتا ہے کہ زندگی کے سب سے پہلے تجربہ کے متعلق یکلیہ صحیح نہیں لیکن ہم اگر آبائی تجربات کے موردی اثرات سے قطع نظر بھی کر لیں تو ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ حیات شعوری کا اولین لمحہ محض فرضی یا تصویری صورت ہے جس پر علم ہدہ بحث کے لئے متعین طور پر اس کا پتہ چلانا دشوار ہے۔ لہذا اس نقطہ نظر سے بھی حس خالص ایک مصنوعی انتزاع یا ذہنی تجربہ سے کچھ زیادہ وقت نہیں رکھتا ورنہ فی الواقع کوئی حس ایسا نہیں ہے جو تجربات ماضی کے اثر سے بالکل خالی ہو۔

۲۔ پہلے اور حس اول تو حس اسی وقت پیدا ہوتا ہے جبکہ کسی حسی عضو میں

سبحانِ رونا ہوا کہ عصبی تاثرات کو دماغ تک پہنچاتا ہے۔ حسی عضو میں خاص قسم کے خلا یا ہوتے ہیں، جو کچھ اس طرح کے بنے ہیں کہ جب مناسب واقعات خواہ وہ داخلی ہوں یا خارجی ان کو متاثر کرنے میں توان میں ایک قسم کا ہيجان پیدا ہو جاتا ہے۔ بالعموم یہ اعضا اپنے مخصوص مہیج کے علاوہ اور کسی سے متاثر نہیں ہوتے۔ چنانچہ آنکھ کے اندر جو آلہ حس ہے، اس کی سماعت اس طرح کی ہے کہ ضیائی متوجہات کے علاوہ اور کسی خارجی سبب سے وہ متاثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح کان ایک ایسا عضو ہے جو صرف صوتی متوجہات سے متاثر ہوتا ہے۔ جو مہیج جس عضو سے خاص مناسبت رکھتا اس کو اس عضو کا ”صحیح مہیج“ کہتے ہیں۔

لیکن بعض اوقات صحیح مہیج کے علاوہ بھی کوئی چیز حسی عضو کو متاثر کر دیتی ہے۔ جب کوئی عضو اس طرح اپنے مناسب مہیج کے علاوہ بھی اور سے متاثر ہوتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ اس کو صحیح مہیج کے متاثر کیا۔ اس صورت میں جو حسی تجربہ رونا ہوتا ہے اس کی نوعیت مہیج کی نوعیت پر نہیں بلکہ متاثرہ حسی کی حالت اور عصبی نظام سے اس کے مرکزی تعلقات پر منحصر ہوتی ہے۔ آلہ بصر خواہ کسی طرح بھی متاثر ہو لیکن روشنی یا رنگ کے علاوہ اور کسی قسم کا حس پیدا نہیں ہو سکتا۔ مثلاً آنکھ اگر کوئی تصویر مارے تو چنگار باں ایسی نظر آئے لگتی ہیں نیز آنکھیں جالتے رہنے کے بعد بھی اگر عصب بصری کو متاثر کیا جائے تو روشنی ہی کا حس ہوتا ہے۔ علی ہذا آلہ سماعت برقی یا میکانیکی ہيجان سے متاثر ہو کر صوتی حس پیدا کر سکتا ہے۔ کسی حد تک یہی اصول ایک ہی حس کے خاص خاص اقسام پر بھی صادق آتا، مثلاً رنگ یا آواز کی کیفیات مختلف پر یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر ہر ایک حاسہ سے علحدہ علحدہ بحث کرتے وقت ہکود بارہ رجوع کرنے کا موقع ملے گا۔

۳۔ جس کے ذاتی جب کوئی حس ایسے اجزا پر قفل نہ ہو جو بجائے خود مستقل حس کی حیثیت رکھتے ہوں، اور جن کا علحدہ تجربہ ہو سکتا ہو، خصوصیات تو اس کو حس بسیط کہتے ہیں، مثلاً اس لحاظ سے ارغوانی

رنگ ایک بسیط لونی کیفیت ہے اس میں شک نہیں کہ جب ہم اس کا خالص نیلے اور خالص سرخ رنگ سے مقابلہ کرتے ہیں تو یہ دونوں سے مشابہ معلوم ہوتا ہے، اسی لحاظ سے ہم کہتے ہیں کہ اس میں سرخی اور نیلہ دونوں میں کچھ کمی ہے۔ دونوں باہم اس قدر نہیں کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے الگ محسوس ہو سکے یعنی ان کا وجود اس طرح ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں جیسا کہ اگر ایک سرخ رنگ کے ٹکڑے کے برابر ایک نیلے رنگ کا ٹکڑا رکھا ہو۔

مثال بالا سے ثابت ہو گیا کہ حس بسیط کے کچھ مختلف جہات اور غیر منفک خصوصیات میں امتیاز کیا جاسکتا ہے اگرچہ حسی تجربات اس کے اندر پائے جاتے ہیں۔ ال کو علیحدہ علیحدہ محسوس کرنا ممکن نہیں۔ ارغوانی رنگ نیلگوں اور سرخی، لال ہوتا ہے گو اس کے اندر سرخ اور نیلے رنگ کا احسا علیحدہ علیحدہ نہیں ہوتا۔ لیکن بعض غیر منفک خصوصیات ایسی بھی ہوتی ہیں جن کے مابین حس میں امتیاز ممکن ہے۔ چنانچہ تمام حسی احصا رات میں ہم کیفیت شدت اور کمیت کا امتیاز کر سکتے ہیں اس امتیاز اور تمام حسی تجربات میں ان مشترک خصوصیات میں منفک وحدت کی بہترین توجہ ایک مثال سے ہو سکتی ہے۔ جب ہم کسی خاص سر کی آواز کو سنتے ہیں تو یہ سر اس آواز کی کیفیت ہوتی ہے۔ ایک ہی سر کی آواز بلندی و پستی کے لحاظ سے مختلف ہو سکتی ہے۔ اس کو مختلف شدت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں آواز کے اس مادہات تحریر میں ایک اور خصوصیت بھی ہوتی ہے، وہ یہ کہ یہ آواز کم یا زیادہ کھنی و بڑناک رہتی ہے۔ وہ آواز جو ایک سکند رہتی ہے اس آواز سے یقیناً مختلف ہے جو تیس سکند تک جاری رہتی ہے اس اختلاف کو مدت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

حس کتنا ہی سادہ کیوں ہو مگر اس میں مذکورہ بالا تینوں باتوں کا ہونا لازمی ہے۔ اگر ان میں سے ایک کچھ مفقود ہو جائے تو سارا حس فنا ہو جائیگا۔ ظاہر ہے کہ جس آواز میں شور یا لب و لہجہ نہ ہو اس کا وجود کس قدر ممکن ہے۔ اسی طرح جس آواز میں کوئی بستی و بلندی اور مدت نہ پائی جائے وہ کیا تجربہ ہو سکتی

ہے۔ ان تینوں خصوصیات میں کیفیت سب سے زیادہ اصلی و بنیادی ہے۔ کیونکہ شدت کیفیت ہی کی ہوتی ہے اور شدت کیفیت و شدت ہی کی مدت ہوتی ہے۔ شیریں کا کم دیش شدید باطویل حس اس کم و بیش کیفیت ہی کا شدید و طویل تجربہ ہوتا ہے۔

یہ بات بھی قابل لحاظ ہے، کہ جو حس کی ان تینوں خصوصیات کا ہم کو علم ہوتا ہے تاہم بالعموم ہم ان میں اہم امتیاز نہیں کرتے ہیں اور اس امتیاز کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی۔ لہذا یہ نمایاں و جلی طور پر نہیں بلکہ مستتر و خفی طور پر یہ مفہوم ہوتی ہیں اگر ہم کو جیسے نہ مجموعی حس کا علم ہے تو اس کی لازمی خصوصیات کا بھی علم ہونا چاہئے کیونکہ وہ اس کے ساتھ مستتر ہوتی ہیں مگر ان کو علاحدہ علیحدہ کر کے دیکھنے کی بہک ضرورت نہیں ہوتی۔ البتہ جو حسی تجربات کسی ایک حیثیت میں مشابہ ہوں اور باقی میں مختلف ان میں ان خصوصیات کا علاحدہ علیحدہ موازنہ کیا جاتا ہے، مثلاً جب ہم دو ایسی آوازوں کا آپس میں موازنہ کرتے ہیں۔ جو باقی امور میں تو یکساں ہیں لیکن شدت کے اعتبار سے مختلف ہیں، یا شدت کے لحاظ سے تو یکساں ہیں اور باقی میں مختلف ہیں۔ اس صورت میں ہم دیکھتے ہیں کہ کونسی خصوصیت میں دونوں مشابہ ہیں اور کون میں مختلف۔

جب حس کے دو اصناف ہیں ایسا اختلاف ہو کہ ان کو ایک جنس کی نوع نہ کہہ سکیں تو اس اختلاف کو صنف یا زیادہ حال کی اصطلاح میں اختلاف جہت کہتے ہیں۔ اصوات والوان دو ممتاز اصناف یا یوں کہئے کہ دو مختلف الجہت اجناس ہیں مختلف ہی نہیں بلکہ ان دونوں کے مابین کسی قسم کا موازنہ ہی نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ دونوں حسی تجربات میں یکساں حس کی کوئی ایسی قسم معلوم نہیں جس سے دونوں کو منسوب کیا جاسکے۔ اس کے برعکس سبز و کبود یا نکلیں و شیریں میں صنفی اختلاف نہیں بلکہ سبز و کبود دونوں رنگ ہیں اور نکلیں و شیریں دونوں ذائقے ہیں جن حسی تجربات میں صنفی اختلاف نہیں ہوتا ان میں درمیانی مدارج کے ذریعہ ایک سے دوسرے تک پہنچنا ممکن ہوتا ہے۔ خالص سبز اور خالص نیلے رنگ درمیانی نیلگوں سبز اور

سبزی مائل نیلے رنگوں کے واسطے سے ایک دوسرے سے ملے ہوتے ہیں۔
نظاہر ہے کہ اصوات اور الوان یا اصوات اور القول کے مابین ایسی کوئی
درمیانی نسبت نہیں ہو سکتی۔

۳۔ امتدادیت | حس کی اکثر قسمیں ایک اور غیر متضاد خصوصیت بھی لگتی ہیں

لیکن یہ شاید سب میں نہیں پائی جاتی۔ اس خصوصیت کو
پھیلاؤ یا امتدادیت کہتے ہیں۔ اگر پہلے فرض ایک اگلی کو گرم پانی میں ڈالو
اور پھر گلاب یا تھو کو کبھی تک تو اس سے جو دو تجربا ت ہو گئے، ان میں محض کیفیت
یا شدت ہی کا اختلاف نہوگا۔ بلکہ ساتھ ہی پہلے کی نسبت دوسرا بہت زیادہ
پھیلا ہوا یا ممد ہوگا، اگر پہلے سر کے فقوڑے ت بالی اور پھر بہت سے
ٹھنڈے جائیں تو اس میں بھی جی فرض معلوم ہوگا اسی طرح مثلاً دوسرے کوئی سے
محض ایک وجہ ملاحظہ کر رہی ہے، بلکہ جوں جوں اس سے قریب جاتے ہیں
بڑی معلوم ہو لے لگتی ہے۔ یہ تعمیر حس بصری کی امتدادیت ہی کا تغیر ہوتا ہے
تجربہ امتدادیت میں دو خصوصیات پائی جاتی ہیں، اولہ کہ اس کے اندر
حسوں میں ایک خاص قسم کا بس اختلاف ہوتا ہے جسکو نہ اختلاف کیفیت سے منسوب کر سکتے ہیں اور
نہ اختلاف شدت سے مثلاً ناک کے سرے کو اور اس کے بانسہ کو جو ہمیں تو لمسی
حس میں اسی قسم کا فرق ہونے بغیر ہی ہلکے دونوں میں تیز ہو جاتی ہے۔ ہو سکتا ہے
کہ لمسی تجربات حس کا نتیجہ بالکل ایک ہی قسم کا ہو دو چنگین کھدر سے پہن اور
شدت مشار وغیرہ کے اعتبار سے ایک دوسرے کے کتنے ہی متبادل کیوں نہوں
پھر بھی انکے مقام میں تمیز ہو جاتی ہے اس تیز کی وجہ سے کا فرق نہیں، بلکہ اس کا سبب جلد کے
ان رقبوں کا مقامی اختلاف ہوتا ہے جن پر نتیجہ عمل کرتا ہے۔

لیکن آخری سبب یہی نہیں ہے۔ بلکہ یہ فی الحقیقت مرکز سے تعلق
رکھتا ہے۔ اس کا انحصار ان حسی کیفیات کے مرکزی اختتام پر ہے جو جلد سے
دماغ کی طرف جاتی ہیں جس کا ثبوت اعمال جراحی سے ملتا ہے۔ ایک شخص کی
پیشانی پر سے جلد کا ایک ٹکڑا الیکر ناک پر لگا دیا جائے۔ اچھا بولے پر معلوم ہوگا
کہ جو جلد پیشانی سے ناک پر لگا دی گئی ہے اس کے قدیم عصبی تعلقات باقی ہیں چنانچہ

جب تک یہ تعلقات باقی ہیں اس وقت تک اس کے لمسی تجربات حس کا مقام ناک نہیں بلکہ پیشانی معلوم ہوگی۔ مرلیض کی جب کبھی ناک میں جب کسی وجہ سے تکلیف ہوگی تو وہ پیشانی کے درد کا شکی ہوگا۔ جن مرلیضوں کے ہاتھ پاؤں قطع کر دئے جاتے ہیں ان کی حالت سے بھی اسی قسم کا سبق ملتا ہے۔ ایسے مرلیض مقام مقطوع کے جلد ہی حس کو اس ٹانگ سے منسوب کرتے ہیں جو کاٹی جا چکی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کیفیت کے لحاظ سے یہ حس تجربات ان حسوں سے جن کو وہ پہلے اپنی ٹانگ میں محسوس کیا کرتا تھا بہت مختلف ہوتے ہیں لیکن درد اور غصہ میہجات غشائے دماغ تک پہلے ہی کی طرح پہنچتے ہیں اور ویسی ہی مقامی علامت کا باعث ہوتے ہیں۔ مقامی علامت کا لفظ ہر ماں حسوں کے اس اختلاف کو ظاہر کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، جو کسی کیفیت یا شدت کے فرق پر نہیں ہیں بلکہ جس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ حسی سطح کے مختلف حصے مرکزی انتظامی کے مختلف حصوں سے تعلق رکھتے ہیں۔

بصری اور لمسی دونوں حسوں کی مقامی علامتیں ہوتی ہیں۔ ہم حسات نظر کے ایک سفید رنگ کے ٹکڑے میں جو ہمارے داہنی طرف ہے اور اور دوسرے سفید ٹکڑے میں جو بائیں طرف ہے امتیاز کر سکتے ہیں۔ روشنی کے جس جوشکیہ کے جداگانہ حصوں کو متاثر کرتے ہیں، ملکر زیادہ شدید نہیں ہو جاتے، بلکہ اس کے برعکس وہ دوسری حس رہتے ہیں، ان میں امتیاز کی وجہ علامت مقامی کا اختلاف ہوتا ہے، برخلاف دوہم رمان و ہم کیفیت آوازوں کے، کہ ان کے ملنے سے آواز کی شدت بڑھ جاتی ہے۔

ہم زماں احضارات کے اندر اختلاف امتدادیت ایک عجیب قسم کا اختلاف ہے، جو کیفیت و شدت کی یکسانی کے باوجود بھی ان میں پایا جاتا ہے۔ لیکن تجربہ امتدادیت کے لئے صرف اسی قدر کافی نہیں۔ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ مختلف مقامی علامتوں کے احضارات اس طرح متحد ہوں کہ ایک بالکل خاص نوعیت کا مسلسل مجموعہ یا کل بن جائے۔

جب میں سفیدی کا ایک ٹکڑا دیکھتا ہوں، یا اپنے ہاتھ کو میسر کی سطح پر رکھتا ہوں، یا اس کو گرم پانی میں ڈالتا ہوں تو مجھ کو ایسی حسوں کے ایک مجموعہ کا تجربہ ہوتا ہے، جن کی مقامی علامتیں مختلف ہیں اب اگر میں اس مجموعہ کے اجزاء پر غور کرنا ہوں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ہر جز دوسرے سے مسلسل ہے، ایک کا اختتام دوسرے کی ابتدا ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر میں ان اجزاء کو مزید ایسے اجزاء میں تقسیم کرنا چاہوں جن میں امتدادیت نہ ہو تو مجھ کو اس میں ناکامی ہوتی ہے۔ غرض اس امتدادی سلسلہ کا ہر قابل اختیار جزو کم و بیش امتدادی ہوتا ہے۔ اور تقسیم و تقسیم کا عمل بالآخر مجھ کو اسے مقام پر پہنچا دیتا ہے جہاں اجزاء کے مابین کسی قسم کی تمیز ہی نہیں رہتی۔ اس مقام پر مجھ کو مرتد کل کا غم ہوتا ہے لیکن میں اس کے اجزاء کو جدا کر کے ان پر علیحدہ علیحدہ غور و خوض نہیں کر سکتا۔ مجھ کو ان اجزاء کا محض خفی علم ہے اور وہ بھی صرف اس قدر کہ میں جانتا ہوں یہ ایک امتدادی کل کے اجزاء ہیں۔

ہمارے مفہوم کی ان تجربات سے پوری طرح وضاحت ہو جاتی ہے جن میں کہ جلد کے دو قریب نقطوں کو پرکار کے ذریعے ایک ساتھ ہم چھوٹے ہیں۔ اگر جلد کے دونوں نقطوں کے مابین نصل کافی ہے تو ہم کو علیحدگی کا ادراک ہوتا ہے۔ اس صورت میں ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لمس کے دو حسوں کو ایک درمیانی فصل منضم و منفک کر رہا ہے۔ لیکن جب یہ نقطے ایک دوسرے سے زیادہ قریب ہوں تو یہ کیفیت نہیں ہوتی۔ اس صورت میں ہم لمسی احضار میں سے دو جداگانہ حس نہیں معلوم کر سکتے۔ لیکن پھر بھی ہمارا اسی تجربہ ویسا ہی نہیں ہوتا، جیسا کہ اس صورت میں جبکہ پرکار کی دو شاخوں کے بجائے صرف ایک ہی شاخ جلد سے سر کرتی ہو۔ بلکہ دو چاند مس ہونے کی وجہ سے یہ حس زیادہ متد یا پھیلا ہوا ہوتا ہے۔ یعنی ایک وسیع تر رقبہ کو محیط معلوم ہوتا ہے۔ البتہ اگر نسام واضح نہیں بلکہ دھندلا اور مبہوم سا ہوتا ہے۔ مقامی علامت کے اختلافات اب کبھی موجود ہوتے ہیں اگرچہ ان کی علیحدہ علیحدہ شناخت نہیں ہو سکتی۔ رہا یہ کہ دونوں کی مقامی علامتیں

واقعاً موجود ہوتی ہیں تو یہ اس طرح ثابت ہو سکتا ہے کہ ایک ساتھ کے بجا پر کار کے دونوں سرورں کو یکے بعد دیگرے جلد سے سس کرپس اس طریقہ سے دونوں مقامی علامتوں کا علیحدہ علیحدہ امتیاز ہو گا۔ سہولت کے لئے یہ زیاد بہتر ہے کہ دوسرے کے سس کرنے سے قبل پہلے سرے کو بدھ کر لیں۔ ایک اور بات جو مذکورہ بالا خیال کو مستحکم کرتی ہے، یہ ہے کہ انفعال یا علیحدگی کے ادراک کی قوت مشق سے بہت زیادہ اور بہت جلدی ترقی کر جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ عمل مشق مقامی علامات کا اختلاف پیدا نہیں کر سکتا۔ بلکہ یہ موجود تو پہلے سے ہوتا ہے صرف امتیاز کی قوت بڑھ جاتی ہے۔ آگے چلکر معلوم ہو گا کہ علامت مقامی کے اختلافات کا خفی یا غیر واضح علم کسی منتہی کے اجزاء کے واضح وجہی امتیاز اور ان کی نسبتوں، یعنی علیحدگی وضع بہت اور بعد سے زیادہ قدیم ہے۔ لمس و لمس کے علاوہ دیگر حواس میں امتدادیت کی بالکل ابتدائی صورتیں اس ترقی کے قابل نہیں ہوتیں لیکن آئندہ چلکر معلوم ہو گا کہ بعض اقسام کے جلدی حس ہی مذکورہ بالا ترقی کے ناقابل معلوم ہوتے ہیں۔

مثلاً عصوی احساسات بھوک، پیاس، امتلاء، درد سر وغیرہ کو، کہ یہ کم و بیش ہمیشہ تو ہوتے ہیں لیکن ہم ان کے ممتد حصوں میں امتیاز نہیں کر سکتے۔ اگر کسی قسم کا امتیاز ہو بھی سکتا ہے تو وہ بہت ہی مبہوم مثلاً پیٹ یا سر کے درد کے کسی جز کو واضح طور پر الگ کر کے ہم یہ نہیں کر سکتے کہ یہ دوسرے اجزائے درد سے کیونکر نکلے ہو یا اس کی خاص متعین شکل کیا ہے۔ ابھی عدم تعین جلدی حس درد کی حالت میں بھی ہوتا ہے۔ مثلاً کچل جانے چوٹ لگ جانے یا جل جانے کی صورت میں جو درد و سوزش ہوتی ہے جن صورتوں میں ممتد احضار ایسا ہو کہ اس کے اجزاء اور ان اجزاء کے باہمی تعلقات میں امتیاز ہو سکے تو ہم کچھ کہتے ہیں کہ ان حالتوں میں امتدادیت کا قوت بہت ہی مبہم ہوتا ہے۔ اس کے برعکس جن صورتوں میں علیحدگی مقام، شکل وغیرہ اچھی طرح سمجھ میں آجائے تو اس کو مکمل یا واضح قوت امتداد

کہا جاسکتا ہے۔

یہاں سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ ابتک ہم محض امتدادیت ہی کا کیوں ذکر کرتے رہے اور امتداد سے کیوں بھت ہمیں کی؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم یہاں جس سے بھت کر رہے ہیں نہ کہ خارجی اشیا سے۔ امتداد اجسام کی صفت ہے جس کا وجود و بقا اور تغیر انفرادی اذیان کے آئی جانی تجربات حسی پر موقوف نہیں ہوتا۔ مثلاً جب ہم ایک درخت یا اور کسی شے کو دور سے دیکھکر اس کی طرف بڑھتے ہیں، تو جوں جوں ہم اس کے قریب ہوتے جاتے ہیں احساس بصر کی امتدادیت بڑھتی جاتی ہے۔ لیکن اس سے نفس اس شے کے امتداد میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ یا جب ہم ماہِ کامل کو دیکھتے ہیں تو بعضی احصار اس سے بھی جھوٹا ہوتا ہے جو ایک توے کو ہاتھ بھر کے حاصل پر دیکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ فی نفسہ یا اندوے سے بہت ہی بڑا ہے۔ چاہے گئے احصار کی یہاں اشیا، فٹوں، یا میلوں سے نہیں ہو سکتی، کیونکہ یہ مائے امتداد کی یہاں اش کے ہیں، نہ کہ امتدادیت کے احصار بصری کی امتدادیت کا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کل ساحت نظر کی امتدادیت کا یہ فلاں حصہ ہے مثلاً یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ساحت بصر اپنے کامل جائزوں کی امتدادیت رکھتی ہے۔ اسی قسم کے اعتبار کی مثال اس میں بھی دی جا سکتی ہے۔ جلد کے ساوی او حصے جب متہرج ہوتے ہیں تو ان کی امتدادیت میں بہت ہی اختلاف ہوتا ہے گردن یا کمر کے مس سے نوک زبان یا پردہ گوش کا مس بہت زیادہ متد جس سے پیدا کرتا ہے۔ بہ فرق یا اس کرنے والی کمی و صحت میں نہیں ہوتا بلکہ اس میں امتدادیت میں جو مس سے پیدا ہوتا ہے، اس میں شک نہیں کہ وقوف امتداد کے لئے (خواہ یہ وقوف ہم پر یا واضح) کسی نہ کسی قسم کا وقوف امتداد لازمی ہے، لیکن ساتھ ہی یہ واضح رہے کہ یہ دونوں ایک ہی نہیں ہوتے۔

۵۔ جس غیر

جب ایک ہی جس کے مختلف سی تجربات اس سلسل سے واقع ہوں کہ ایک کا اختتام دوسرے کی ابتدا ہو تو اس سلسلہ وار مرکب کا ایک لابعک یہلو خاص قسم کا تجربہ ہوتا ہے جس کو ہم تجربہ

کہتے ہیں۔ اس کا باعث صرف یہ ہی نہیں ہوتا کہ ایک جس دوسرے کے بعد پیدا ہوتا ہے بلکہ اس کی ممتاز خصوصیت یہ ہے کہ خود عمل لغیر یا مریض خاص طور پر محسوس ہوتا ہے۔

اس قاعدہ کلیہ کی ایک مثال تجربہ حرکت ہے۔ اس کا تعلق امتداد بہ بہت ہی قریبی ہے۔ جب ایک مسلسل جس اپنی مقامی علامت برابر پہلے اور قدیم وجد بہ مقامی علامتوں کے مابین کو فصل معلوم ہو، اس وقت اس قسم کا تجربہ ہوتا ہے۔ مثلاً یٹس کی نوک کو میں اپنے ہاتھ پر اس طرح حرکت دیتا ہوں کہ جلد کے مختلف حصوں کو پینل کی نوک مسلسل پس کرتی چلی جاتی ہے۔ اور درمیان میں کسی قسم کا زمانی وقفہ نہیں ہوتا۔ اس صورت میں جو تجربہ حاصل ہوتا ہے اس کی تحلیل ممکن نہیں۔ اگر تحلیل کی بھی جائے گی تو اس سے مقامی علامت کے اختلافات کا شخص تسلسل بانی رہتا ہے۔ جلد کے دو نقطہائے تماس ایک دوسرے سے اس قدر فریب ہوتے ہیں کہ ان کا علیحدہ علیحدہ امتیاز نہ ہو سکے۔ مگر اس کے باوجود اگر ایک نقطہ دوسرے کی طرف اس طرح حرکت کرے کہ ان میں جو کمیہ فصل ہے وہ بھی کم ہو جائے تو اس صورت میں وہ خاص قسم کا تجربہ جس کو حرکت کہا جاتا ہے، واضح طور پر نمایاں ہوتا ہے اس حالت میں ہلکے نفس جو حرکت کا اور اک ہو سکتا ہے، در اسحا یکہ اس کی سمت یا جہت نہ معلوم، اور گو ہم یہ نہ بتا سکتے ہوں، کہ یہ حرکت شروع کہاں سے ہوتی ہے۔

اس قاعدہ کی ایک اور مثال مساحت بصر کے انتہائی حاشیہ کے احضارات میں ملتی ہے۔ یہ احضارات غیر متعین ہوتے ہیں چنانچہ سابق علم کے بغیر ان کی شکل بالقد ادا کا بتلانا ناممکن ہے لیکن اگر یہ حرکت کریں تو یہ حرکت فوراً نمایاں طور پر محسوس ہوگی، گو اس کی جہت یا سمت ہم نہ معلوم کر سکیں۔

باب (۲)

تجربہ حسی اور اسکے مفہوم نفسی میں فرق

احس اضطرابی | فعل اضطرابی در حقیقت نفسی نہیں بلکہ جسمی عمل ہے، یہ شعور کے مطلقاً تابع ہیں، اس کا بھیج صرف نظام عصبی کو متاثر کرتا ہے یہ ممکن ہے کہ اس بھیج سے فعل تو واقع ہو جائے لیکن اس کا حس نہ ہو۔ چنانچہ روشنی کے تغیرات و مدارج سے پتلی سکڑتی یا پھیلتی ہے۔ مینڈک دماغ نکال لئے جانے کے بعد بھی حرکت کرتا ہے۔ جو اضطرابی حرکات جسم کی حیات نامیدہ سے متعلق ہیں وہ قریباً باہر جسمی ہوتی ہیں۔ قلب کی حرکت اور اس کے تغیرات، خون کی رگوں کا سکڑنا اور پھیلنا، سانس لینا، ہتھوک، ٹانگنا وغیرہ سب اس قسم کے افعال ہیں جن کا بھی کوئی خاص حس نہیں ہوتا۔

اس قسم کے غیر شعوری اضطرابی افعال اس وقت واقع ہوتے ہیں جب جسم اپنی معمولی حالت پر ہوتا ہے۔ اور معمولی اسباب جمع ہو کر کسی حرکت کے داعی ہوتے ہیں جو حسب معمول واقع ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر بھیج معمولی نہیں بلکہ کبھی شاذ و نادر واقع ہوتا ہے اور اس خاص موقع پر خاص قسم کی حرکات کا باعث ہوتا ہے تو محض اضطرابی فعل کفایت نہیں کرتا بلکہ اس کے ساتھ حس کا وجود بھی ضروری ہو جاتا ہے۔ اور حیات حیوانی کے مقاصد کے لئے اس قسم کے مواقع کی طرف متوجہ ہونا مفید یا ضروری و لازمی ہوتا ہے۔ یہ توجہ ممکن ہے، کہ ایسے ایسا قائم کرنے کے لئے درکار ہو کہ تلامذہ کے پیدا کرنے کے لئے توجہ کی ضرورت ہو۔ اگر آئندہ اس قسم کے واقعات رونما ہوں تو حیوان اپنے لئے احتیاطی تدابیر اور پیش بندیاں اختیار کر سکے۔ چنانچہ ممکن ہے ایک بچہ محض اضطرابی

فعل سے اپنا ہاتھ آگ کے شعلہ سے کھینچ لے۔ لیکن اس اضطرابی فعل سے آگہ اس کے آگ سے مار رہنے کی نوجوہ یہیں ہو سکتی۔ اضطرابی فعل کو ہم توجہ سے روک بھی سکتے ہیں جیسا نچہ جب ہم کھانسنے یا بھیکنا مناسب خیال نہیں کرتے تو اس کو روک لیتے ہیں۔

ایسی حالتوں میں عمل اضطرابی پر قابو پانے یا اس کی قوت کو برعکس کرنے کے لئے شعور توجہ کو کاہل میں لانے کا صرف ایک ہی موثر طریقہ ہے وہ یہ ہے کہ صحیح حرکت اضطرابی کا باعث ہو وہ ساتھ ہی یہ بھی پیدا کرے۔ مزید برآں اس حس کو رو رو کر بھی ہونا چاہئے، یعنی اس درجہ خوشگوار بنانا گوار نہ آسانی سے نظر انداز نہ کیا جاسکے۔ اسی لئے یہ صحیح فعل اضطرابی کے ساتھ حس کو بھی باعث ہونا ہے اس میں بالعموم ایک خاص قسم کی قوت ہوتی ہے۔ آنکھ کی بنی روشنی کے تغیرات سے سکڑتی اور پھیلتی ہے لیکن کوئی ایسا پیدا ہونا۔ یہ محض عضو یا قی اضطرابی ہے، کہ حسی، بخلاف اس کے اگر آنکھوں میں کوئی درسا تنک پڑ جائے تو یقیناً حالت برعکس ہوتی ہے۔ یعنی اس صورت میں پہنچ نہ صرف اضطرابی حرکت کا باعث ہوتا ہے جس کی بنا پر فوراً آنکھ بند ہو جاتی ہے بلکہ ساتھ ہی نہایت شدید و ناگوار حس بھی پیدا ہوتا ہے۔ بعض اوقات وہ اضطرابی نتیجہ بھی توجہ کو معطف کر لیتے ہیں بن کی طرف بالعموم توجہ نہیں ہوتی، لیکن یہ اس دقت ہوتا ہے۔ جب ال کی راہ میں کوئی رکاوٹ واقع ہو مستلاً اگر ماضی میں کوئی رکاوٹ ہو تو اس سے دم گھٹنے کا حس پیدا ہونا ہے۔

۲۔ تجربہ حسی کی اور ال کی اضطرابی حس کی اہمیت متبصر اس پر منحصر ہے کہ یہ اپنی شدت اور تاثر سے توجہ کو اپنی طرف معطف کر سکے۔ جب کوئی اس قسم کا تغیر واقع ہوتا ہے جس سے جسم کی ہسی یا کیفیت معطف میں ہو اور جس کی طرف توجہ کرنا لازمی ہوتا ہے تو حس اضطرابی کی طرح تجربہ حسی کی اہمیت و قیمت بھی خود ان کی شدت و مداخلت پر منحصر ہوتی ہے۔ مثلاً جسم کا کوئی حصہ کٹ یا چھل جائے یا آنکھوں کے سامنے اس قدر تیز روشنی آجائے

جس سے بصارت کو مدد پہنچنے کا احتمال ہو، تو ایسی صورتوں میں چونکہ ان تجربہ سے براہ راست جسم کی عافیت منتر ہوتی ہے، اس لئے خود ان جیساںی تقویت کی نوعیت بہ نسبت ان کے عوامل کی نوعیت کے زیادہ اہم ہوتی ہے۔ کسی جسم کے کٹ یا چھل جانے کا باعث چاقو، پتھر، یا لکٹری کچھو بھی ہو، لیکن اس سے جو خرابی پیدا ہوئی وہ ہر حالت میں یکساں ہے، اسی طرح اس خرابی سے جو احساس منترب ہوتے ہیں ان میں بھی کوئی فرق نہیں ہوتا۔

عافیت جسم کو منتر کرنے والے حوادث کی طرف متوجہ کرنے کے علاوہ تجربہ حسی ایک اور کام بھی انجام دیتا ہے۔ وہ یہ کہ تجربہ حسی اس قسم کے پیچیدہ افعال کی ترقی میں بھی مدد دیتا ہے، جیسے کہ مثلاً بلی کا برندہ کو شکار کرنا، پرندے کا کھولنا، بنا عورت کا سوئی میں تانکا ڈالنا۔ اس قسم کے اعمال میں حرکات کو مطابق کرنا ہوتا ہے، اور بہت سے حرکات کو خارج کے تغیر پذیر حالات کے مطابق باہر ترتیب دینے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ اور چونکہ یہ اعمال خاص جلی نہیں ہوتے، لہذا انھیں حسی ارتسامات ہی ان کا باعث نہیں ہو سکتے بلکہ ان کے اکتسابی معنی اور عام طور سے ان کے سابق ایتلافات کو بھی ان میں دخل ہوتا ہے۔ لیکن اس ذیل میں جس مفرد کی قوت مداخلت اہم تھے نہیں۔ بلکہ اہم شے مختلف احضارات کے ان پیچیدہ مجموعوں کی اور ان کی قیمت ہے جو خارجی اشیاء کے اعتبار و متناخت کا باعث ہوتے ہیں اور جن سے ان کے تغیرات اور علائق سمجھ میں آتے ہیں۔ یہ اور ان کی قیمت اپنی اعلیٰ ترقی کی صورت مفرد حسوں کی قوت مداخلت ارتقا و وضاحت اور شرف خوشگوار و ناگوار و اور نمایاں پن ان کا سخت پسندیدہ و نا پسندیدہ ہونا اس قسم کی اور ان کی اہمیت کے منافی ہوتی ہے۔ کیونکہ جس کی ایسی مداخلت توجہ کو اس کے اکتسابی معنی اور احیائے تصور سے باز رکھتی ہے، اور فعل کی رہبری میں کسی قسم کا حصہ لینا اس کے لئے ناممکن ہوتا ہے۔

چنانچہ حیات ذہنی کی ترقی کے ساتھ مفرد حسوں کی اہمیت بتدریج کم ہوتی جاتی ہے، اور ان کے مجموعوں کی اور ان کی قیمت بڑھتی جاتی ہے۔

اس سے خود تجربہ بحسی کی نوعیت میں بھی لازماً فرق واقع ہوتا ہے۔ شعور اور اکی جس قدر مکمل ہوتا ہے اسی قدر تجربہ بحسی کی امتیازی قوت زیادہ بڑھتی ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر اس کے معنی یہ ہیں کہ بھیج خارجی کے اختلافات اور اس سے پیدا شدہ حس کے اختلافات میں ایک لطیف تر مطابقت پائی جاتی ہے۔ اور اس لطیف تر امتیاز کے ساتھ زیادہ متعین و متعبدہ و البسہ ہوتی ہے۔ جس قدر ایک دوسرے سے ذہنی طور پر مایاں و ممتاز ہونگے اسی قدر ان میں بغیر خلط و طح یا ایک دوسرے کے عمل میں قفل اندازی کے ایک ساتھ موجود ہونے کی قابلیت ان میں زیادہ ہوگی۔

حسوں کی ذاتی قوت اور شعور اور اکی کے لئے ان کی اہمیت کے تقابل ہی پر اعلیٰ و ادنیٰ حاسوں کا امتیاز منحصر ہے۔ عضوی حس حرارت و برودت کا حس ہوا و ذائقہ کا حس نسبتاً ادنیٰ ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے لمس بصیر اور سمع کے حس تجربیات نسبتاً اعلیٰ ہوتے ہیں۔ اعلیٰ حاسوں کو اعلیٰ اسی نسبت سے کہتے ہیں جس نسبت سے کہ ان کی حسوں میں زیادہ دقیق طور پر امتیاز ہو سکتا ہے، نیز مسلسل و ہم زمان مجموعوں میں اپنی امتیازی خصوصیات باقی رکھ کر جمع ہو سکتے ہیں۔ رطافات اس کے ہر مفرد حس بجائے خود اپنی شدت اور خوشگوار مانا گواہی کی بنا پر کم اہم ہوتا ہے۔

حیات حیوانی کے ارتقا میں جب ہم ابتدائی یا ادنیٰ مدارج کا اعلیٰ سے مقابلہ کرتے ہیں تو اس میں بھی لڑا آتا ہے۔ وسیع معنی میں ادنیٰ مدارج حیثیت اعلیٰ مدارج حیثیت پر مقدم ہوتے ہیں۔ جن کو اب ہم اعلیٰ حواس کہتے ہیں ابتداءً ان میں بھی ادنیٰ حواس کی خصوصیات موجود تھیں۔ مثلاً سمع و بصیر کہ کسی زمانہ میں یہ اغلباً کم و بیش عضوی حس کے مشابہ تھے بقول ڈاکٹر وارڈ کے کہ "ہمارا شعور انواروں کے شعور سے اس درجہ مختلف و ممتاز ہوتا ہے کہ بجز اختلاف تو جس کے دونوں کے مابین اور کسی قسم کی مشابہت نہیں ہو سکتی۔ گہرے سے گہرے رنگ میں بھی کوئی البسی بات نہیں ہوتی کہ آواز کے ہم زمان احضار کو متاثر کر سکے۔ مگر شروع میں سمع و بصیر کی ابتدائی خصوصیات یا تعریفات اگر کافی مستند ہوتی ہونگی تو ممکن ہے کہ نہ ہو سکتی ہوں

جس طرح کہ اب ایک ایسا ساحت نظر، جو بالکل نیلا ہو، بالکل سرخ ساحت نظر کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا۔ یا اگر دونوں حاسوں کے صحیح نہج ایک ساتھ عمل کرتے ہونگے تو ممکن ہے، کہ نتیجہ دونوں کا مخلوط حس ہوتا ہوگا، جس طرح ہم کو سرخ و بنفشی کی آمیزش سے مخلوط ارغوانی رنگ کا حس ہوتا ہے، لہذا اس طرح تفریق و امتیاز میں اضافہ، تجدید کے اضافہ سے وابستہ معلوم ہوتا ہے، اور امتیاز تجدید کے اضافہ سے خود حس کی شدت اور ذاتی خوشگواہی یا ناگواہی کم ہو جاتی ہے کیونکہ اگر اس کی شدت اور نوائے تاثر برابر راست کسی جسم کے اثر کا باعث ہو تو اس سے حس کی دلالت منہی میں خلل واقع ہوتا ہے اور یہ اپنے وجود سے ماور کسی شے پر دلالت کرنے سے قاصر رہتا ہے۔ لہذا جس قدر اور کی شعور ترقی کرتا ہے اسی قدر زیادہ دقیق طور پر ممتاز ہوتا ہے، تجدید زیادہ نمایاں و متعین ہوتی ہے اور نوائے تاثر یعنی لذت و الہم کی شدت کم ہوتی جاتی ہے

۳۔ اعضاء حس | حسیت امتیازی کا درجہ اعضاء حس کی عصبہ کی و امتیاز کا امتیاز کے مطابق ہوتا ہے۔ اگر ان عصبی ریشوں کو جو انسان کی جلد میں پھیلے ہوئے ہیں، محلول کہ تاثر کرنے کی کوشش

کی جائے تو خواہ مہیج قوی ہو یا ضعیف لیکن شعور اگر اس سے متاثر ہوا بھی تو وہ محض الہم کو محسوس کر لگا۔ تجربہ سے معلوم ہوا ہے کہ ایسی صورت میں جس لمس ہرگز نہیں ہوتا، لمس یا دباؤ کے حسوں میں امتیاز بہت دقیق ہوتا ہے، نوائے تاثر تقریباً مفقود ہوتی ہے، اور شعور کے ایک لمحہ کے اندر انواع و اقسام کے کیفی اختلافات ان میں جمع ہو سکتے ہیں، جو ایسی باتیں ہیں، کہ خاص اختتامی اعضا کی اعانت کے بغیر پیدا نہیں ہو سکتیں۔ لیکن جلد کے احساسات الہم اور ان کے علاوہ تمام وہ عضوی حس جو متند مبہم اور شدید ہوتے ہیں، اس قسم کے اختتامی اعضا کی اعانت سے مستغنی ہیں۔ مگر حیات حیوانی کے ارتقائی مدارج میں ہم اختتامی اعضاء حس اور ان کے عصبی تعلقات کی پیچیدگی اور قوت امتیاز میں روز افزوں ترقی پاتے ہیں جس کے ساتھ بتدریج شعور اور کی شعور حس کی جگہ لیتا جاتا ہے حیات حیوانی کے ارتقائی مدارج کا متبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ

خاص خاص قسم کے خارجی حیوانات قبول کرنے والے اعضا کی مخصوص ساخت میں بند رنج نرقی ہوتی ہے۔ اندازہ یہ اعضا اس قسم کے ہوتے ہیں کہ ان میں اور عام سطح جسم میں مشکل ہی سے امتیاز ہونا ہے، لیکن نرقی کرتے کرتے اس درجہ تک پہنچ جاتے ہیں، جو اب انسانی آنکھ یا کان کو حاصل ہے۔ منال کے طور پر ہم بصر کو پیش کرتے ہیں، کیونکہ اس کے متعلق ہماری معلومات نسبتاً زیادہ وسیع ہیں۔ لیکن یہ بات اچھی طرح سے ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ یہاں لفظ بصر سے ہماری مراد صرف ضبالی حسیت ہے۔ یہ ہرگز نہ خیال کرنا چاہئے کہ خیالی موجودات سے اعلیٰ اور ادنیٰ حیوانات میں یکساں حسی تجربات پیدا ہوتے ہیں۔

بہت ہی ابتدائی درجہ میں یہ عضو اپنے ننھے ننھے رنگین خلا یا پرخل ہوتا ہے جو عصبی سلسلے میں مربوط ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ رنگین مادہ اب تک ہم شفاف عضو میں واقع ہوتا ہے اس لئے روشنی کو جذب کرتا ہے۔ لیٹ اسی قسم کے معمولی نشانات چشم رکھتا ہے جن کا محل وقوع وہی ہوتا ہے، جو نرقی یافتہ انواع کی آنکھوں کا ہوتا ہے۔ جس مقام پر یہ رنگین خلا یا واقع ہوتے ہیں وہاں جلد میں ایک گڑھا سا موجود ہوتا ہے۔ نرقی کا دوسرا قدم حدسہ (لنز) کی پیدائش ہے۔ جو آنکشی تیتہ کی طرح روشنی کو جذب کرتا ہے۔ بعض کیڑوں میں صرف رنگین خلا یا ہی ہوتے ہیں، بعض روشنی جذب کرنے والا لکھ بھی رکھتے ہیں۔ اس قسم کے نشانات چشم کی (دو رنگیں خلا یا اور ایک شفاف جسم یا انجذابی حدسہ پر مشتمل ہوتے ہیں، ایک بڑی تعداد ساری سطح جسم پر پھیلی ہوئی پائی جاسکتی ہے۔ چنانچہ ایک قسم کا کیڑا ایسا ہوتا ہے جس کے اطراف جسم برساتوں سے لیکر اٹھارویں جوڑ تک اسی طرح کے دو دو نشانات چشم کا ایک سلسلہ پایا جاتا ہے۔ لیکن اس قسم کے ابتدائی اعضا سے جاوے صرف روشنی اور تاریکی کا امتیاز کر سکتا ہے۔ اور اس طرح جب کسی آنے والی شے کا سایہ اس پر پڑتا ہے تو یہ اپنے بچاؤ کا حفاظتی رد عمل کر سکتا ہے

اس کے بعد ترقی کا اہم قدم ایک ابتدائی درجہ کے شبکیہ کا وجود ہوتا ہے جو شاخوں کی طرح عصبی سروں کی ایک نہر پر مشتمل ہوتی ہے۔ گھونٹے کی آنکھ اس کے پچھلے سرے کی طرف ہوتی ہے۔ اس کی آنکھ میں ایک قرنیہ (آنکھ کا ڈھیللا) ہوتا ہے ایک عدسہ اور ایک شبکیہ جو تین لطیفات یا تہوں سے مرکب ہوتا ہے (۱) ساقوں کے سے عصبی سرے بصر کا اصلی آلہ یا عضو ہیں۔ (۲) حلیاتی طبقہ (۳) ریشوں کا طبقہ در غالب گمان یہ ہے کہ گھونٹکا اپنی آنکھ سے صرف روشنی و تاریکی میں تمیز کر سکتا ہے۔ جب تک کوئی شے اس کی آنکھوں کے قریب چوڑھائی انچ کے فاصل پر نہ لائی جائے اسکو اسکی خبر نہیں ہوتی۔ شبکیہ کے خطوط یا شاخوں سے غالباً اس جالور کو کم و بیش صرف روشنی کی سمتوں کا حس ہوتا ہے۔

بہت سے جانور جن میں اس قسم کے شبکی خطوط یا شاخیں پائی جاتی ہیں، اُن کے متنازل کا انسانی شبکیہ کی تصویر سے کسی طرح مقابلہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ انسانی شبکیہ وضع اور عدسہ کے اسجارسے ان شبکی خطوط کو کوئی نسبت نہیں۔ اس قسم کی ابتدائی شبکیہ والی آنکھیں بعض اوقات جسم پر ایک بڑی تعداد میں پھیلی ہوئی ہوتی ہے۔ بعض ساحلی گھونٹے اس قسم کی آنکھیں بارہ سے ایک سو تک رکھتے ہیں۔ یہ تعداد ایک ہی نوع کے مختلف افراد میں مختلف ہوتی ہے۔ اور برابر پیدا ہوتی اور فنا ہوتی رہتی ہیں، اس قسم کے گھونٹوں کی پشت پر عدد دو بھی ہوتے ہیں۔ ہر عدد دو میں ایک باریک سوراخ ہوتا ہے۔ خیال یہ ہے کہ ان گھونٹوں پر جب اڑنی مچھلی کا دھواں کا شکار کرنا چاہتی ہے، سایہ پڑتا ہے تو یہ ان عدد دوں سے پانی کی ایک پھوارا ایسی اڑانا شروع کرتے ہیں، جس سے مچھلی ڈر کر بھاگ جاتی ہے۔ اس کے بعد کی منزلی آنکھ کی ساخت میں ترقی کی یہ حالت ہوتی ہے کہ عدسہ کے ذریعہ سے شبکی متنازل بنتی ہے۔ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ شبکیہ پر جس شے کا عکس پڑے اس کے ہر نقطہ کا عکس شبکیہ کے ایک اور صرف ایک ہی

نقطہ واقع ہو۔ اس فعل کی تکمیل کا انحصار شبکیہ کی ساخت کی قریبگی، عدسہ کی آواز اور مختلف فاصلوں کے لحاظ سے، اس کی قوت مطابقت پر ہے۔ تکمل معمولی و عجز میں متشابهات یا تصویر کے بنائے کا آلہ خاصا ترقی یافتہ ہوتا ہے۔ مہرہ بست جانوروں میں بھی یہی بات ہوتی ہے، البتہ مدارج کا اختلاف ہوتا ہے۔ بہت سی پھلیاں اپنی خوراک دلیٹروں کو دونوں فٹ سے زیادہ فاصلہ پر بھی پہچان سکتیں۔ دوسری طرف بعض مچھلیوں کی بینائی تریب کے فاصلوں کے لئے بہت عمدہ ہوتی ہے۔ سم ٹین۔ کہتے ہیں کہ درمیں نے ایک بڑی مچھلی کو مار مارا بہت میں جھینگول کی مالتاں آئے۔ مونس دیکھا ہے۔ بہ۔ بہ۔ بہ۔ چھپے ہوئے کو دیکھ لیتی ہے۔ یاد رکھو کہ اس کی ہر آنکھ علیحدہ کام کرتی ہے۔ بعض رنگینے والے جانوروں اور مینڈکوں کی صنف کی نظر بھی قریب کے فاصلہ کے لئے اسی قدر تیز و صحیح ہوتی ہے۔ آلہ بصارت کی ترقی کا یہ مذکورہ بالا سلسلہ مہرہ بست جانوروں تک آتا ہے۔ جن کی آنکھ اپنے عدسہ کی بنا پر واضح تصویر با متثال قائم کرتی ہے اور اسکا شبکیہ یا پردہ چشم نہایت نازک و ذکی انحصار ہوتا ہے۔ لیکن اس اصل سلسلہ کے علاوہ ایک دوسری سلسلہ بھی ہے جو مرکب آنکھ پر آکر ختم ہوتا ہے۔ اس قسم کی آنکھیں کبکڑوں اور بعض قسم کی جھینگولیاں میں ہوتی ہیں۔ ان مرکب آنکھوں کی سطح بہت سے مسدس ربوں پر تقسیم ہوتی ہے۔ بعض مکوڑوں کے ان ربوں میں چھوٹا سا عدسہ لگا ہوتا ہے۔ ابک قسم کی کابلی مکھی یا خرگوش کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ اس میں اس قسم کے مسدس رقبے بس ہزار تک ہوتے ہیں۔ ہر مسدس کے پیچے ایک شفاف بلوریں مخروط ہوتا ہے۔ اس کی نوک پیچے کو اور قاعدہ یا پینڈا اوپر کو ہوتا ہے اور اندر کی طرف طولانی خلا یا موتے ہیں۔ جن کے بیچ میں ایک عصبی شاخ ہوتی ہے۔ ہر مخروط کے گرد ایک سیاہ دھبہ سا ہوتا ہے۔ اس طرح سادہ قسم کی آنکھ سے جو صرف عدسہ اور عصبی ریت پر مشتمل ہوتی ہے، مگر اس قسم کے دھبوں یا نشانات چترم مجتمع کر کے اور عدسات کی تعداد کو بڑھا کر ہم مرکب آنکھ تک پہنچ جاتے ہیں۔ اس امر میں لوگ سخت مختلف ہیں کہ یہ آنکھیں اپنا فعل کس طریقہ سے انجام دیتی ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ ان جانوروں کے مسدسی اعضا ملکر وہی کام کرتے

میں جو مہرہ ایتھ جانوروں میں عہدہ کرنا ہے۔ روشنی کی طرف وہ مناسبتیں متلاش کر
 "نما" کرتی ہیں، جو شعاعِ مدِط سے ہو کر گزرتی ہیں۔ باقی جتنی سناٹا ہے، ترچھی ہو کر
 ان ہی طرحوں پر گرتی ہیں، ان کو رنگین نشان جذب کر لیتا ہے۔ اس طرح ہر خط و طابقی
 میں ہی اس روشنی کی طرف ذرا سی ٹکیر کھینچا جاتا ہے، جو سناٹا، نظر کے طرف ایک
 نقطہ سے آتی ہے۔ جس کا نتیجہ اتنول لائن مارگن کے حصہ لی سی مثال "یا تصویر
 ہوئی ہے۔ اس خط کی آنکھوں کا ضبط نظر ظاہر ہے بہت، جھوٹا مینا ہے اور جو مثال
 قائم رہا۔ یہ وہ مہرہ ایتھ جانوروں کی آنکھوں کے مقابلہ میں بہت حصہ لی
 رہا ہوئی ہے۔

باب (۳)

عضوی جلدی اور حرکی حس

۱۔ عضوی حس
 مہیج و قسم کا ہو سکتا ہے۔ اول وہ جو اندرون جسم میں پیدا ہوتا ہے دوسرا وہ جو ان آلات حس کو متاثر کرتا ہے، جو خارجی سطح جسم پر واقع ہیں۔ اس اعتبار سے حسی تجربات کی دو بڑی قسمیں ہو جاتی ہیں۔ ایک وہ جن کا مہیج داخلی ہوتا ہے اور دوسرے وہ جن کا مہیج خارجی ہوتا ہے۔ لیکن نفسیات کے نقطہ نظر سے بجائے خود یہ تقسیم چنداں اہم نہیں۔ کیونکہ متعلم نفسیات کی حیثیت سے ہم کو حسوں کے طریق پیدا ہونے سے کچھ بخت نہیں، بلکہ ان میں جس سے ہم کو مرکار ہے وہ ان کی ذاتی مشابہت اور عدم مشابہت یا فرق ہے لیکن داخلی اور خارجی مہیجات کے حسوں میں کوئی نمایاں فرق نہیں ہوتا۔ مثلی، مروڑ، باور دوسرے داخلی اسباب سے پیدا ہوتے ہیں۔ زخم، چوٹ وغیرہ خارجی اسباب سے۔ کسی عضو کی مختلف اوضاع و حرکات سے جو حسی تجربات پیدا ہوتے ہیں ان کا محسوس زیادہ تر ان اعصاب کا تاثر یا پہچان ہوتا ہے، جو مفاصل، عضلات و رباطات اور ہڈیوں میں منتہی ہوتے ہیں۔ پس اور دباؤ کے تجربات حس سطح جسم کے ارتسامات سے پیدا ہوتے ہیں۔ بایں ہمہ حیات ذہنی میں باعتبار نوعیت اور ذہنی فعل دونوں کے دوسرے کا حس کسی عضو کی دفع و حرکت کے حس کے بجائے صرب کی تکلیف کے زیادہ مشابہ ہوتا ہے اور پس اور دباؤ کا حس صرب یا کچلنے کی تکلیف کے بجائے عضلات و مفاصل کے حس سے زیادہ مماثل ہوتا ہے۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عضوی حسوں اور مخصوص حواس کے حسوں کو

ابک دوسرے سے متباہن و ممتاز کرنے کے لئے داخلی اور خارجی بھیج کا فرق کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ بلکہ یہ فرق درحقیقت اس سے زیادہ بنیادی ہے۔ عضوی حس اُن جسمانی اعمال سے پیدا ہوتے ہیں جن سے بسم کی حیات نامہ یا عازر متاثر ہوئی ہے۔ دوران خون، تحلیل غذا، تنفس وغیرہ کے تغیرات پر مبنی ہوتے ہیں۔ اور خصوصاً ایسا تغیر جو عضو کو اپنے مقررہ فعل کے انجام دینے سے روکتا ہے۔ اس کے برعکس مخصوص حواس کے تجربات حسی ایسے آلاتِ حس سے پیدا ہوتے ہیں جو ایک خاص قسم کے بھیج سے خاص طور پر متاثر ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں۔ ان حسوں سے جسم کی حیات نامیہ پر کسی قسم کا اثر نہیں پڑتا اور نہ اس سے کوئی تعلق ہوتا ہے۔

غالب گمان یہ ہے کہ عضوی تجربات حس سب سے زیادہ قدیم و ابتدائی ہیں۔ ان کے پہچات کو برعلاف حواس مخصوصہ کے ماحول حیات کے افعال بہیمہ سے زیادہ تعلق ہوتا ہے۔ ارتقا کے اس درجہ میں بھی روشنی، گرمی، تازہ ہوا، نور وغیرہ کے عام اثرات کا ہم کو قوف ہوتا ہے اور ان کے خصوصی اوصاف سے قطعاً ہم یہ جانتے ہیں کہ آیا ان کا اثر قوت بخش ہے یا ضعف افزا۔

عضوی حسوں میں سے مثال کے طور پر ہم بھوک اور پیاس کو لیتے ہیں یہ تجربات کسی حد تک معدہ اور خنجرہ کی حالت پر مبنی ہوتے ہیں۔ بھوک یا پیاس کے عالم میں کچھ کھرچن اور چٹکیوں کا احساس ہوتا ہے جس کی جگہ صاف طور پر ستیس ہوئی، اور غذا یا پانی پی لینے کے بعد یہ حس عام طور سے جاتا رہتا ہے۔ غذا و پانی کیونکر عمل کرتے ہیں جو یہ اثر مرتب ہوتا ہے اس کی حقیقت صحیح طور پر منہو معلوم ہے صرف معدہ کی حالت ہی کو بھوک اور پیاس کا اصل یا اہم سبب نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ اگر معدہ بالکل نکال دیا جائے تب بھی وہ بھوک محسوس کرتا ہے۔ انسان رات بھر کچھ نہیں کھانا، لیکن اس دس گھنٹے کے فائدہ کے باوجود وہ صبح کو اس قدر بھوکا نہیں ہوتا جیسا کہ دیکھے کام کاج میں چار گھنٹے کے بعد ہو جاتا ہے۔ فلو کے اعتبار سے معدہ کی حالت دونوں صورتوں میں مساوی ہوتی ہے۔ دراصل اس فرق کی درجہ تحلیل و تلافی کے عمل کا وہ سلسلہ ہے، جو اجزاء جسم میں جاری رہتا

ہے۔ دیہلی صورت میں یعنی رات کے وقت قوت جسمانی تحلیل نہیں ہوتی، بلکہ محض غذا ہضم ہو جاتی ہے۔ لیکن دوسری صورت میں کام سے قوت صرف ہوتی ہے، جس سے بھوک معلوم ہونے لگتی ہے۔ چنانچہ اگر نذائی اشیاء استر بہ پیکاری سے داخل عرف کر دی جائیں تب بھی بھوک اور پیاس زائل ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں معدہ میں کوئی شے داخل نہیں ہوتی، لیکن بھوک بالکل ہمیں رہتی۔ بلکہ خوشکوار سیرمی سے مبدل ہو جاتی ہے۔ اور جب تک یہ مواد داخل خون نہیں بن جاتا اس وقت تک مطلقاً بھوک کا حس نہیں ہوتا، اس سے ظاہر ہے کہ معدہ کی حالت کے علاوہ پیدائش جون اور لطیفیت بھی بہت زیادہ اہمیت رکھتی ہیں، کیونکہ اس سے جسم کے ریشے نرم رہتے ہیں اور ان کے تباہی افعال پر اس کا اثر پڑتا ہے۔

عضلات، مفاصل اور رالمات کے خراجات حسی، جو ہمارے اعضا کی وضع و حرکت سے تعلق رکھتے ہیں۔ کیونکہ یہ اعضائے خارجی کی وضع و حرکت سے وابستہ ہیں، جو اس مخصوصہ سے تعلق رکھتے ہیں، کیونکہ وضع اور حرکت بجائے اجسام اور کائنات مادی کے دیگر حصص میں عام ہے۔ لیکن لگان اور حرطہ کے تجربات حسی عصبی ہیں، کیونکہ ان کا باعث حالت عضلی کا وہ تغیر ہوتا ہے جو ان کے فعل حیات کو متاثر کرتا ہے۔ مثلاً لگان اُس وقت پیدا ہوتا ہے جب کام کی وجہ سے خون میں فضلات جمع ہوتے ہیں۔ یہ لگان کے عضلات کے اندر تازہ خون داخل کر لے سے رفع کیا جاسکتا ہے۔

زخم، کچل یا جلن کی تکلیف بمحاطہ نوعیند بکسان ہوتی ہے۔ جس درجہ حرارت سے مادہ عصبی کو نقصان پہنچنا شروع ہوتا ہے اس درجہ حرارت کو زخم یا تکلیف وہ معلوم ہوتی ہے۔ جلد پر کوئی نیکیلی چیز مثلاً سوئی کے دبائے تکلیف ٹھیک اس وقت محسوس ہوتی ہے جب یہ سوئی جیسے لگتی ہے۔ یعنی عین نقطہ پہنچنے سے قبل۔

عام طور سے عضوی حس نمایاں اور صاف نہیں ہوتے۔ گوانہیں امتداد ہوتی ہے اور کم و بیش ان کو پھیلا ہوا، ہم کھ سکتے ہیں، تاہم یہ امتدادیت اس وجہ مبہم ہوتی ہے، کہ اس کے مفصل اجزاء کی باہمی نسبتوں کا پتا نہیں چلتا، اور نہ اس امتدادیت کے ذریعہ ہم حس کی شکل یا اس کا خاکہ معلوم کر سکتے ہیں لیکن دوسرے نقطہ نظر سے دیکھیں تو یہ حسی تجربات بہت اہم ہیں، کیونکہ یہ تاثری اور اسی لئے طلبی شعور کے شرائط ہیں۔ بالعموم جس چیز کو ہم جسمانی لذت والہم یا استہا کہتے ہیں وہ زیادہ تر عضوی حس ہی سے متعلق ہوتی ہے۔ ہماری حیات شعوری کے ہر لمحہ میں جو حسی تجربہ ہوتا ہے اس قسم کے حس ان کا ایک بڑا جزو ہونے میں جسمانی آرام و بے آرامی، تکلیف و راحت کا ہمارا مبہم مجموعی وقوف، ان ارتعاشات کی نامستیں انداز پر منحصر ہوتا ہے، جو اندرون اعضا سے دماغ میں پہنچ کر ان صونکا باعث ہوتے ہیں، جو زیادہ تر تحت الشعوری ہوتی ہیں اور صرف دماغ لے طور پر مفہوم ہوتی ہیں۔ اسی قسم کے مجموعی تجربات یا حسیت عام کی حالتیں کہلاتی ہیں۔ بعض اوقات کوئی واحد عضوی حس اپنی خاص شدت یا جدت کی وجہ سے اس مجموعہ سے علیحدہ ہو کر شعور میں نمایاں ہو جاتا ہے۔ اس قسم کا حس یا تو بہت ہی خوشگوار ہوتا ہے یا شدید ناگوار اور توجہ کو خاص قوت سے اپنی طرف منعطف کر لیتا ہے۔ انسان اس حس کو اپنے مجموعہ سے جدا کر کے ایک ممتاز حس مثلاً ورد سر یا تنگی یا اینٹھن سے موسوم کرتا ہے۔

عضوی حسوں میں ایک اور خصوصیت یہ بھی ہے، جو ان کے علاوہ صرف عصلات، مفاصل و رابطات کی حسوں میں بھی پائی جاتی ہے، کہ یہ ان میں سے بھی براہ راست پیدا ہو سکتے ہیں جو مرکزی نظام عصبی کے خارجی اعضا کی طرف آتے ہیں اور جن سے کم دھیس دل، پیچھے ٹھوڑوں، دوران خون، رطوبت بدنی اور عام عمل حیات پر اثر پڑتا ہے۔

دماغ کی تغیر پذیر حالتوں کا اثر عضوی عمل پر کسی نہ کسی حد تک ہمیشہ موجود رہتا ہے۔ اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہے کہ جس حس کو ہم مفرد عضوی حس کہتے اس کا بھی ہمیشہ کم و بیش پیچیدہ یا ممتد ہوتا ہے۔ یہ بھی جسم کے خاص عضو کے اعتبار

سے خاص قسم کا ہو سکتا ہے۔ لیکن اس سے عصبی ہجان پیدا ہو جاتا ہے، جو باہر جانے والے محرکات میں داخل ہو کر دیگر اعضا کو متاثر کر دیتا ہے۔ اور اس طرح حس کے ساتھ مرید اعز اچھی شامل ہو جاتے ہیں۔ مثلاً کسی زخم یا ضرب سے تکلیف کا جو حس ہوتا ہے، یہ ایک مرکب حس ہے، کیونکہ اس کا بھیج صرف جلد کا فیزی نہیں، بلکہ اس میں تنفس، دوران خون اور جسم کے کل حرکی مشین کی ابتری کا اثر بھی شامل ہوتا ہے۔

جو اس مخصوصہ کے حسی تجربات بھی جب کبھی شدید ہوتے ہیں ان سے بھی اسی قسم کا عصبی تعبیر پیدا ہوتا ہے اور اس تغیر سے جو تجربات ہوتے ہیں ان کا اثر عصبی حس لے کے ساتھ شامل ہوتا ہے۔ سیلیٹ کے فلم کی آواز سے دانت کرانے لگ سکتے ہیں۔ کڑوی تے سے متلی ہو جاسکتی ہے۔ ربل کی سیٹی سے انسان جو پڑتا ہے۔ اس کی اصل وجہ یہی ہے کہ اس قسم سے عام عضوی اختلال یا ابتری رونما ہو جاتی ہے۔ سمیع و لہر اور دیگر جو اس مخصوصہ کی حسوں میں جس چیز کو ہم لذت و الم کی نشاۃ و تکلیف کے اختلافات سے موسوم کرتے ہیں، وہ کم از کم ایک مد تاک ان عضوی تجربات کا بھی اثر ہوتے ہیں۔ بانسری کی تیز سرری آواز اور قرنا کی گونج، بجلی کی کڑک یا جینی کی سیٹی کے شور سے بہت ہی مختلف عضوی اثرات پیدا کرتی ہے۔

۲۔ جلدی حس جلد سے مختلف قسم کے حس پیدا ہوتے ہیں، جن کو سرری طور سے چار اصناف میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ (۱) خاص لمس مس، یا فشار کا حس (۲) گرمی اور گراہٹ کا حس (۳) سردی اور ٹھنڈک کا حس (۴) عضوی نوعیت کا حس، جس کو درد کہتے ہیں کیونکہ یہ علی العموم سخت ناپسندیدہ ہوتا ہے۔ حال میں ان تجربات کی مزید تحلیل اور ان شرائط و احوال کے معلوم کرنے کے لئے بہت کچھ کیا گیا ہے، جن پر یہ مبنی ہوتے ہیں۔ اولاً تو سطح جلد کی نفیض نہایت تفصیل کے ساتھ ایسے آلہ کے ذریعہ سے کی گئی ہے، جو خاص طور سے اسی مقصد کے لئے بنایا گیا تھا۔ تانیا ڈاکٹر میڈ نے ایک بہت ہی مفید طریقہ اختیار کیا ہے، یعنی اس نے اپنے بازو کی جلدی سطح سے عصبی ریشوں کو علیحدہ کر دیا، پھر

اس کے نتیجہ، بالخصوص گرم شدہ حسیت کے بتدریج دوبارہ پیدا ہونے کا بڑے
غور و خوض سے مطالعہ کیا۔ مثلاً بعض ایسے مریضوں کے حالات سے مدد لی گئی
ہے، جس میں جلدی حس کے بعض اصناف زائل ہو جاتی ہیں اور بعض باقی رہتی ہیں۔
منقطع یا ہموار پھیلاؤ سے جلد کی تعقیب کی گئی تو معلوم ہوا کہ یہ بھی کاری
کے سے چھوٹے چھوٹے حسی رنوں پر مشتمل ہے، جن میں سے ہر رقبہ صرف ایک
خاص حسی تجربہ کا باعث ہوتا ہے، نہ کسی اور کا۔ لمس، درد، گرمی اور سردی کی
حسیت، ساری جلد میں مساوی نہیں ہے۔ بلکہ بہت سے چھوٹے چھوٹے نشانات
پائے جاتے ہیں، جن میں بعض سے صرف لمس کا حس ہوتا ہے، بعض صرف گرمی
کے لئے مخصوص ہیں اور بعض صرف درد کو محسوس کرتے ہیں۔

لمسی حسوں کا صحیح سمجھ مہیا کی ہوتا ہے، جو سطح حد کے دبانے یا کھینچنے سے
پیدا ہوتا ہے۔ جس حرارت و درجہ حرارت کے لئے صحیح سمجھ حرارت جلد کی ایک خاص
مقررہ حد سے کمی یا بیشی ہے۔ یہ حد عضو متہی کی حالت یا قبل کے لحاظ سے مختلف
ہوتی ہے۔ جس درجہ حرارت صحیح جلد کا اور حد میں جو اعصاب متہی ہوتے ہیں ان کا ضرر یا
احتمال ضرر ہے۔ لیکن بعض نشانات جلد میں ایسے بھی پائے جاتے ہیں جن کے مخصوص
تجربات حسی غیر صحیح سمجھ سے بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً اگر سردی کے نشانات پر
۴۵ سے ۵۰ درجہ تک کی حرارت کا استعمال کیا جائے تو اس سے گرمی کا حس نہیں
بلکہ شدید سردی کا حس ہوتا ہے۔ حسی نشان کو خواہ کسی طرح بھی متہی کیا جائے، لیکن
اگر یہ سمجھ کا اثر قبول کریگا تو ہمیشہ ایک ہی طرح کریگا۔ اگر ایک بار ایک سو لمسی نشان
میں چھبائی جائے تو اس سے صرف دباؤ یا فشار کا حس ہوتا ہے، کسی قسم کی تکلیف،
درد، سوزش وغیرہ مطلق نہیں محسوس ہوتی۔ نیز اگر اسی رقبہ میں گرم یا سرد سوئی چھبائی
جائے تو گرمی یا سردی کا بھی مطلق حس نہیں ہوتا، نشانات لمس نشانات گرمی، نشانات
سردی، نشانات درد، سب کے سب بالعموم بہ اختلاف تناسب جلد کے مختلف حصوں
میں ملے ملتے ہوتے ہیں۔ انگلی کے سروں میں خصوصیت کے ساتھ نشانات لمس

زباں ہوتے ہیں اور گالوں میں گرمی کے۔ چنانچہ اکثر دیکھا گیا ہے کہ دودھ میں استری کی گرمی کا اندازہ اس کو اپنے گال کے پاس لیجا کر کرتی ہیں، آنکھ کے دھبے میں بہرونی جھلی کا جو حصہ ہوتا ہے، اس میں تقریباً صرف درد ہی کے نشانات ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس منہ میں درد کے نشانات بہت کم ہیں اور گال کے بعض اندرونی حصوں میں بالکل بھی نہیں ہیں۔

اس بیان سے جس درد کے لئے خاص خاص رقبے ہوتے ہیں۔ یہ سمجھ لینا چاہئے کہ ان رقبوں کے علاوہ دیگر جلدی حس سرے سے ناگوار یا موم ہونے ہی نہیں، بلکہ دیگر جلدی حس بھی خوشگوار یا ناگوار ہو سکتے ہیں، جو ان کی شدت مدت اور دوسرے حالات پر منحصر ہے۔ البتہ جس درد کی خصوصیت یہ ہے کہ قریباً ہمیشہ ناخوشگوار ہی ہوتا ہے۔ اس کی ناخوشگوار سی خاص طور سے مزاحمانہ ہوتی ہے، خاص قسم کی حس میں ایک طرح کی ملش، دکھن یا چھین پائی جاتی ہے۔

مس، سردی، گرمی، اور درد کے نشانات با مقامات خود اپنے اپنے صحیح مہیجات ہی سے خاص کر اثر پذیر ہوتے ہیں۔ لیکن جلدی حس تمام تر ان ہی پر مبنی نہیں ہوتا ہے۔ جس جگہ لغتیش سے کسی نشانات دریافت نہیں ہوئے وہاں کی جلد میں بھی پھیلی ہوئی ہلکی یا خفیف لمس کی حسیت پائی جاتی ہے۔ مثلاً ایسی جلد روئی کے لمس کو محسوس کر لیتی ہے۔ گراہٹ اور ٹھنڈک کے حس گرمی اور سردی کے حس سے گو ممتاز ہیں لیکن ان کے علاوہ نشانات نہیں ہوتے۔ یہ گرمی و سردی کے مہیجات ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ ان کا مہیج نسبتاً کمزور ہوتا ہے۔

جب کسی سطح جلد کے عصبی ریشوں کو اس سے قطع کر دیا جائے، تو اس کا نتیجہ تمام اُن حسوں کا بطلان ہوتا ہے، جو اس سطح میں تننا ہی ہونے والے اعضاء پر منحصر ہوتے ہیں گو اب بھی جلد پر دباؤ ڈالنے سے حس پیدا کیا جاسکتا ہے۔ مگر اس کا باعث اُن حسی اعضاء کا نتیجہ ہوتا ہے جو سطح جلد کے نیچے واقع ہیں۔ اور جو اپنے

عصبی ریشے دوسرے سلسلوں یا مجموعوں سے حاصل کرتے ہیں جن کا تعلق عضلات و رابطات و مفصل سے بھی ہوتا ہے۔ البتہ اس صورت میں حس درد اور حس لمس پیدا کرنے کے لئے نسبت زیادہ دباؤ یا فشار کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن سردی گرمی کا حس اس صورت میں کسی طرح نہیں ہو سکتا۔ نیز فشار و درد کے حس کے لئے بھی یہ ضروری ہوتا ہے کہ پہنچ جلد سے گزر کر اندرونی ریشوں پر اثر کرے۔ اور جب تک یہ نہیں ہوگا، یعنی پہنچ صرف جلد تک محدود رہتا ہے، اور نہ کے ریشوں تک نہیں پہنچتا، اسوقت تک دباؤ یا درد کا کوئی حس نہیں ہوتا۔ ایسی سطح جلد کو اگر چھلی میں لیکر خوب زور سے مسلا جائے، تو بھی لمس یا درد کا کوئی حس نہ ہوگا، یا تکلیف کا کوئی حس نہ ہوگا، بلکہ بعض اوقات تو زور سے دبائے اور چھلی کاٹے کو بھی وہ محسوس نہیں کرتا۔

لیکن ہمارے لئے سب سے زیادہ دلچسپ شے ”بھاری“ لمسوں کی مقابلیت ہے، کہ یہ کبوتر اور کس حد تک معلوم ہوتی ہے۔ اس کے سمجھنے کیلئے یہ ضروری ہے کہ مقابلیت کی دو مختلف اور ایک دوسرے سے جدا گانہ اقسام کو ملحوظ کر لیا جائے۔ مقابلیت کی پہلی قسم کا تو اس طرح تجربہ ہوتا ہے کہ معمول سے (جس پر تجربہ کا عمل کیا جا رہا ہے۔ م) سوال کیا جاتا ہے کہ ”تو تم بھاری جلد کے کونسے حصہ کو چھو آگیا ہے۔ اس تجربہ کے دوران میں معمول اپنی آنکھیں بند رکھتا ہے اور سمجھتا یا تو ایسی حالت میں (یعنی آنکھیں بند کئے ہوئے) وہ اپنے فاعل کو یہ بنالے کی کوشش کرتا ہے کہ اس کی جلد کے فلاں حصہ کو چھو آگیا ہے یا جسم کے اس حصہ کا جس پر تجربہ کیا جاتا ہے پورا فوٹو موجود ہوتا ہے، اور معمول سے کہا جاتا ہے، کہ آنکھیں کھول کر اس فوٹو پر منام ملموس کی نشان دہی کر لے۔ اس طرح تجربہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بھاری لمس کی مقابلیت کا اندازہ غیر معمولی طور پر صحیح ہوتا ہے۔ لیکن مقابلیت کی ایک دوسری قسم بھی ہے۔ اس سے ہمارا مقصد لمسی یا دیگر اقسام حس میں باہم ایک دوسرے کی نسبت سے مقام وضع اور سمت

کا اور اک ہوتا ہے۔ یہ مقاسبت علیحدہ کی ان فصل کے اور اک کو بھی مستند ہوتی ہے یعنی دوہم وقت حسوں میں ایسا امندادی فاصلہ محسوس ہوا ہے جو ۱۰ ویوں کو ایک دوسرے سے متصل و منفصل کرنا ہے۔ دو حسوں کو دو سمعنا اور ان کے مابین حد فاصلہ معلوم کرنا محض ثقیل یا بھاری لمس کی صورت میں ممکن نہیں۔ چنانچہ حد فاصلہ کو قطع کر دیے کے بعد ایک عرصہ تک ڈاکٹر بیڈ جلد کے متناثر حصہ پر ہم وقت مٹاؤں میں تھیں۔ مگر کر سکتا تھا۔ وہ اس کو ایک درمناز یا پھیلا ہوا امند و حس معلوم ہونے لگے۔ لیکن جب دو فشار ایک ساتھ ہیں بلکہ یکے بعد دیگرے ملے کے قریبی حصوں میں ملے گئے نو دو معلوم ہوئے تھے۔

پھر منقسم مقصب کے رہنے سے رتہ رفتہ ٹھنک ہوئے گئے اور ملازمت میں جلد ہی حس کم و بیش علیحدہ علیحدہ پیدا ہوتے گئے جن کی حیثیت ایسی معمری حال پر عود آئی۔ ابتدائی مدارج کے متعلق میں ڈاکٹر ہائز کا بیان اہل کرتا ہوں۔ عموماً بینتاً لبس روز کے بعد درو کے نشانات پہلی بار ظاہر ہوئے۔ اور ہودنار کی سطح والے سے بے حس رفتہ میں تکلیف کا حس ہوا۔ ایک اسلاید بارہ روز کے بعد سردی کی حیثیت دوبارہ پیدا ہوتی معلوم ہوئی۔ اس کے پچیس دن کے بعد کل متناثر رقبہ میں سردی کی حیثیت تو پیدا ہو گئی تھی، لیکن گرمی کا ابھی حس نہیں ہوا تھا، اور بہت ہی کم رقبہ جلد کا ایسا باقی تھا جس میں جھپٹانے سے تکلیف نہ ہوتی ہو۔ ایک تلوں ساٹھ روز کے بعد نہایت حریف لمس کو متناثر رقبہ کے ذرا سے حصہ لئے محسوس کیا۔ ایک سو نو دن کے بعد سردی کا حس سارے متناثر رقبہ میں ہو سکتا تھا اور اس روز سے گرمی و سردی کے نشانات میں بڑی سرعت کے ساتھ ترقی ہوئے لگی۔ اب ہم ایک ایسے درجہ تک پہنچ گئے جس میں تمام نشانات لمس کی بھی ابتدا ہو جاتی ہے۔ باقی گرمی سردی اور درو کے پہلے ہی خاص طور پر پیدا ہو گئے تھے۔

اس درجہ کے مختلف حسوں میں چند خصوصیات معلوم ہوئیں جو جھان

باقیل دباؤ اور ایک دوسری حسبت جو بدن میں پیدا ہوتی (جس کا نام حسبت
تفصیلی رکھا گیا ہے) دونوں سے جدا گانہ ہیں۔ اس درجہ کے جلدی تجربات
تنہائی کے نام سے مشہور ہیں۔ ان کی وجہ اتنی اچھے تو بھیج کے وہ خاص طریقے
ہیں جن پر یہ مبنی ہوتے ہیں اور کچھ خود ان کی ذاتی نوعیت۔ لمسی حوصلوں کا منشا
مبنی خود جلد ہی ہوتی ہے نہ کہ وہ دباؤ یا فشار جو اس کی تہ کے ریشوں پر پڑتا ہے
یہ لمسی حس جلد کے صرف بالہ اور حوصلوں پر پیدا ہوتے ہیں، اور ان کا باعث
مختص وہی نشانات ہوتے ہیں جن کا بالوں سے تعلق ہے۔ اگر بالوں کو مونڈ
دیا جاتا ہے تو یہ نشانات تنہیج نہیں ہوتے۔ گرمی و سردی کا حس، صرف ان کے
مخصوص نشانات سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ نشانات شدت سے رد عمل کرتے ہیں
یہاں تک کہ شدت حس کا انحصار تنہیج کی شدت پر نہیں بلکہ اس مہتی عضو پر ہوتا
ہے جو تنہیج پذیر ہوتا ہے۔ لیکن یہ صرف تبرسہ دی یا گرمی ہی کی صورت میں
رد عمل کرتے ہیں۔ باقی معمولی درجہ کی گرمی یا سردی میں یہ جس سبب سے گرمی
کے نشانات، ۴ درجہ سے کم پر کبھی رد عمل نہیں کرتے اور نہ سردی کے ۲۴ درجہ
سے زیادہ پر۔ جلد کے تنہیج حس بالعموم جدا گانہ حسی نشانات کے انتہائی اعصاب
کے تنہیج سے پیدا ہوتے ہیں۔ لمسی حوصلوں کی صورت میں ان نشانات کا بالوں سے تعلق
بھی ضروری ہے۔

بمطابق ذاتی خصوصیت کے تنہیج حس عضوی حوصلوں کی نوعیت رکھتے
ہیں۔ یہ نسبت شدید اور نمایاں طور پر ناخوشگوار ہوتے ہیں۔ ان میں امتدادیت
تو ہوتی ہے، مگر مقابیت کی دونوں صورتیں بہت ہی ابتدائی درجہ میں ہوتی
ہیں۔ متاثر حصہ جلد کی طرف حس کی جو نسبت کی جاتی ہے، وہ بہت وصفی
اور غیر صحیح ہوتی ہے۔ باقی اضافی یا نسبتی مقابیت جس سے وضع وجہت وغیرہ
اکی باہمی نسبتوں کا حس ہوتا ہے۔ م، جو اور اک فصل و علمہ کی پرستل ہوتی ہے وہ
تو بالکل ہی نہیں ہوتی۔ حس بالعموم تنہیج حصہ سے منسوب نہیں کئے جاتے بلکہ اس
سے ایک دور حصہ کی جانب۔ مثلاً بازو میں اگر کوئی چیز چھوئی جاتی ہے تو اس چھین
کا مطلق حس نہیں ہوتا بلکہ اس سے انگوٹھے میں ایک قسم کا درد ہونے لگتا ہے۔

اس قسم کا نامستعین پھیلاؤ یا انتشار، رغلہ مقام کی جانب انساب اس سمجھنا ہوتا ہے کہ میں بھی ہوتا ہے جو بالدار رقبہ کے بالوں کو چپکے سے چھو لے یا لمس خفیف سے پیدا ہوتا ہے۔ سردی و گرمی کے انساب کے نتیجے سے بھی اس قسم کے پیدا ہوتے ہیں۔

سب سے زیادہ دلچسپ ہے اس قوت کی ناکامی سب سے کم اضافی مقامیت کا ادراک کرتے ہیں، یعنی قوت جو جمہ وقت اسوں پر تیز کر رہی ہے اور ہم ایک دوسرے کی نسبت سے ان کے اضافی مقام سے فصل معلوم کرتے ہیں۔ محض معنی حسیت میں علحدگی یا فصل کا ادراک تقریباً بالکل مفقود ہوتا ہے۔ وہ ہوقت حس علحدہ علحدہ محسوس نہیں ہوتے اور نہ ان کے مابین کسی قسم کے فصل کا پتہ چلتا ہے۔ یعنی حس کی امتداد میں بہت ہی مبہم ہوتی اور ذاتاً اس سے بہتر ہونے کے ناقابل معلوم ہوتی ہے۔ یہ ایک غیر مستعین پھیلاؤ پر مشتمل ہوتی ہے، جس کے اجرا کے مابین تفصیلی امتیاز نہیں ہو سکتا، اس کا کوئی مستعین خاکہ یا شکل نہیں ہوتی۔ اس لحاظ سے یعنی حس اُن حسوں کے برابر ہوتی ہیں جو بھاری دباؤ سے تھکے ریشوں میں پیدا ہوئے ہیں۔ لیکن محض یعنی حس میں مقام بتیج معلوم کرنے میں بھی ناکامی ہوتی ہے۔ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ جب عصب منقسم کے ریشوں کے نزدیک پہنچے تو ساتھ میں ہی حسیت پر عاری ہوتا ہے، تو اس سے ادراک مقامیت کی جو کچھ قوت تھی وہ بھی زائل ہو جاتی ہے۔ ناقابل کی خصوصیات کو حالت مانعہ باطل کر دیتی ہے۔

ابتدائی نظموں میں تفصیلی حسیت بلکہ کے ایک چھوٹے سے متکثر ٹکڑے تاک محدود تھی۔ اس چھوٹے سے رقبہ میں کوئی یعنی حس نہیں ہو سکتا تھا۔ معمول کو اس رقبہ میں گہرے دو فشار کا حس ہو سکتا تھا، لیکن بالوں کے سب سے جو مبہم سمجھنا ہوتا ہے اس کا اور حس نہیں ہوتا تھا۔ گرمی سردی کے نشانات سے حرارت و برودت کے احساسات بھی نہیں پیدا ہوتے تھے۔ اس یعنی حسیت کی جگہ اور گہری حسیت کے علاوہ سطحی یا بالائی لمسوں کی ایک نازک امتیازی حسیت موجود تھی، جو بالوں کے وجود پر موقوف نہ تھی۔ ٹھنڈک اور گرما ہٹ کا بھی حس پیدا

ہو سکتا تھا۔ لیکن ۲۶ اور ۲۷ مستی درجات کے درمیانی تہجات سے۔ مقامیت و
انتہا کی قابلیت و صحت انتساب کے لحاظ سے یہ تجربات لمس اور حرارت
و برودت بالکل ایسے ہی تھے جیسے کہ معمولاً جلد کے ہونے میں معمول صحیح طور
پر نہ ہو۔ کہ کو بنا سکتا اور اس کا نام لے سکتا تھا۔ علاوہ بریں اب وہ پہلی بار
وہ عملی حصوں میں اس طرح امتیاز کر سکتا ہے کہ دونوں کے مابین ایک فصل
ہے اور دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں۔ وہ اس علیحدہ کی اضافی وضع حسیت
کا اور اک کر سکتا تھا۔ اس لئے حسیت کی اس شکل کا نام تفصیلی، یعنی امتیازی قرار دیا
تجربہ یا عملی برامی کے اثرات سے اس حد تک افادہ کے بعد ان معمول
کی کیفیت یہ ہے کہ تین حسیت تقریباً سارے متاثر رقبہ میں عود کر آتی ہے لیکن
تفصیلی نہیں۔ تفصیلی حس صرف ایک چھوٹے سے رقبہ میں پائے جاتے ہیں جس
میں وہ تین حسوں سے علیحدہ ہیں اور اس وجہ سے ان کی علیحدہ جانچ ہو سکتی
ہے۔ لیکن کامل افادہ کے لئے یہ ضروری تھا کہ تین حسیت تو صرف چھوٹے سے
منزلت رقبہ میں پیدا ہو اور تفصیلی حسیت باقی تمام متاثر رقبہ میں عود کر آے۔ جبکہ
یہ دونوں عمل آہستہ آہستہ دافع ہوئے۔

اضافی مقامیت کی قوت اور لازماً اضافی وضع، شکل اور سمت کا سمجھنا اس بات کو مقتضی ہے کہ تفصیلی حصوں کا نظام لازمی طور پر موجود ہو۔ لیکن کیا محض تفصیلی حصوں کا وجود دیگر امور کے بغیر خود کافی ہو سکتا ہے؟ اس مسئلہ کے متعلق واقعات کا ایک اہم مجموعہ روشنی میں آچکا ہے۔ میری مراد ان بیماریوں سے ہے جن میں وہ اعصاب خراب یا متاثر ہو جاتے ہیں، جو بلب اور ریڑھ سے گزر کر دماغ کو جلد یا آلات حرکتی سے ملاتے ہیں، یہاں بھی ڈاکٹر میڈ کا کارنامہ نہایت اہمیت رکھتا ہے۔ اس لئے بہت سے ایسے مریضوں کی حالت کا تجربہ کیا جن کے ہاتھ یا پاؤں کسی عضو کی سطح کے اور اک علیحدہ گی سے بہت خراب ہو گئے تھے، گو اور باقی نظام عصبی جس بہ دستور قائم تھے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ اور اک مقامیت کی اس مماکامی کے ساتھ ان عملیات و رابطات و مفاسل کے جس بھی ہمیشہ مغفود ہو جاتے ہیں، جن پر کہ متاثر عضو کے متغیر اوضاع و حرکات کا اور اک منحصر ہے۔ ان حرکتی حیل

کی غیر موجودگی میں مریض بے دیکھے ہوئے اپنی جلد کے لمبوس حصہ کا نام بتا سکتا تھا۔ مگر جب اس حصہ کی طرف اشارہ کرنے کو کہا جاتا، تو اس میں، اس کو اس عضو کے معلوم کرنے میں وقت پیش آتی۔ لیکن اگر اس کو ٹٹولنے کی اجازت دیدی جاتی تھی تو وہ اس کے قریب پہنچ جاتا تھا اور بعض اوقات ٹھیک مقام کو بھی چھو کر بتا دیتا۔ ڈاکٹر سیٹھ کا خیال ہے کہ ایسی صورتوں میں اور ایک سبب بہت زیادہ خراب نہیں ہوتا۔ ابتدا میں جو وقت عضو کے معلوم کرنے میں ہوتی ہے اس کا سبب ظاہر ہے کہ عضلات رابطات و مفاصل کے ان حصوں کی غیر موجودگی ہے جو اس کے ساتھ واسطہ ہوتے ہیں۔

ایک مریض ایسا تھا جس کو بے دیکھے اپنے اعضا کی وضع کا حس نہیں ہوتا تھا، اس پر مندرجہ ذیل تجربہ کیا گیا۔ مریض کو بستر پر لٹا دیا گیا اور اس کی ٹانگوں کو ایک وضع پر پھیلا کر پہلے اس کو دیکھنے کی اجازت دی گئی، پھر آنکھوں کو بند کر دیا گیا اور اس کے تلوں پر پست یا اور گٹھنے سے ذرا نیچے کو یکے بعد دیگرے چھوایا۔ مس کیا گیا پھر مریض سے سوال کیا گیا کہ کس نقطہ کو مس کیا گیا ہے؟ اگر چہ روئی سے مس کیا گیا تھا، لیکن اس نے ہر حالت میں جوابات صحیح دیئے۔ مریض کی آنکھیں ہنوز بند تھیں کہ اس کی ٹانگ کو بالکل ایک دوسری وضع میں تبدیل کر دیا گیا، جس کا اس کو مطلق حس نہیں ہوا، بلکہ اس کو یہی یقین تھا کہ میری ٹانگیں اسی طرح ہیں۔ تاہم جوابات اب بھی صحیح دیتا تھا، کہ کس مقام سے مس کیا گیا ہے، لیکن جب اس سے کہا گیا کہ اس مقام کو ہاتھ رکھ کر بتائے تو سچا رہا اور دھڑا دھڑا مارتا تھا لیکن ٹانگ نہ ملتی تھی۔ اپنے اعضا کی وضع کا حس نہ ہونے کے ساتھ اس میں ایک اور خرابی بھی تھی کہ اگر پرکار کے سروں کو بوقت واحد اس کی سطح جلد سے مس کیا جاتا، تو ان میں تمیز نہیں کر سکتا تھا۔ بائیں ٹانگ کی خارجی سطح پر پنہرہ سینٹی میٹر کے فاصل سے پرکار کی سوئیوں کی گتیں تو وہ تمیز نہ کر سکا اور بائیں ران پر جس میں کہ پرکار کی سوئیوں ۲۰ سینٹی میٹر فاصل تھا اس میں بھی تمیز نہ کر سکا۔ اسی قسم کے مریضوں کے دیگر جلدی حصوں کا تجربہ کیا گیا

تو اس اضافی سفاکت کے اور اک کے علاوہ اور کسی قسم کا فرق نہیں ثابت ہوا۔
 مذکورہ بالا بیان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ محض لمسی احساس باوجود
 بڑے کمزور ہونے کے اور اک علیحدگی کی علت نہیں بن سکتا۔ لیکن اس سوال یہ پیدا
 ہوتا ہے کہ اور اک علیحدگی کی اور کونسی علت ہو سکتی ہے۔ ڈاکٹر ہیل کے نزدیک
 اور اک علیحدگی کا فقدان اعضائے خارجی کی وضع و حرکت کی بے حس کے ساتھ
 جو جمع ہوتا ہے اس کی توجیہ صرف علم عضویات کے رو سے ہو سکتی ہے۔ وہ یہ
 فرض کرتے ہیں کہ اس انیاز کے عصبی ریشے بھی اعصاب داخلی کی طرح فقاریں
 سے نکلتے ہیں۔ یہی اعصاب داخلی عضلات و مفاصل کے احساس کا باعث
 ہوتے ہیں۔ اعصاب خراب ہو جاتے ہیں تو ان کے ساتھ انیازی
 عصبی ریشے بھی متنبہ ہو جاتے ہیں۔ اور عضلات و مفاصل کے احساسات کے
 فقدان کے ساتھ پرکاری و وسوسوں کے مس کی تمیز جاتی رہتی ہے۔

لیکن اس بیان کو تسلیم نہیں کر سکتا۔ اس میں اعصاب داخلی سے
 وہ فعل منسوب کیا جاتا ہے جو اور کسی جگہ وہ ہرگز انجام نہیں دیتے۔ اس جگہ ان کے
 متعلق فرض کیا جاتا ہے کہ وہ کسی خاص احساس کا باعث نہیں ہوتے بلکہ ان
 سے انسان صرف دو احساسوں کے مابین انیاز کرتا ہے اصل مفروضہ اس میں
 یہ ہے کہ ان اعصاب داخلی کے علاوہ حس سے لمسی احساس ہوتا ہے۔ ایک
 اور عصبی ریشوں کا سلسلہ ہے اس سے لمسی احساسات میں انیاز ہوتا ہے اور
 ان کے باہمی تعلقات معلوم ہوتے ہیں۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ پردہ چشم
 میں جو عصبی ریشے ہیں ان سے نیلے اور زرد کا احساس ہوتا اور ان کے علاوہ اور
 عصبی ریشے میں جو نیلے اور زرد کے مابین انیاز کرتے ہیں۔ اعصاب داخلی کے
 متعلق ہم کو جو کچھ علم ہے اس کی بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ عضویات اور نفسیات
 میں اس قسم کا اضافہ محض لغویت ہے۔ اس قسم کے نظریہ کو ہم حالت مجبوری کے
 سوائے اور بھی تسلیم نہیں کر سکتے۔

اس سے بہتر اور حقیقت سے قریب تر توجیہ ڈاکٹر فارسٹر کرتے ہیں۔
 ان کے نزدیک احساسات عضلات و مفاصل ہی کا وجود اور اک علیحدگی کا باعث

ہوتا ہے۔ یہ توجیہ اس نظریہ کے بھی مطابق ہے جو اور اک مکانی کے ارتقا کے بابت پیش کی جاتی ہے اسلحا وہ اور جوہ بھی ہیں جن کی بنا پر ماہرین نفسیات اس کو تسلیم کرتے ہیں۔ آگے جیکر انشاء اللہ ہم ان پر تفصیل کے ساتھ بحث کریں گے۔

مذکورہ بالا توجیہ کے ساتھ یہ بھی خیال کیا جاتا کہ اور اک علیحدگی کا باعث

کلکتہ احساسات ہی نہیں کسی حد تک اس کا انحصار مخصوص معنی پر بھی ہے جو مسک و محاکات سے حاصل ہوتے ہیں۔ تجربات ماضی ایک قسم کا میلان پیدا کر دیتے ہیں۔ یہ اس وقت پیدا ہوا ہو گا کہ جب نقاط مس و مضی کر لیجے ۱ و ۲ کے درمیان فی فصل کو آہستہ آہستہ ہاتھ سے معلوم کیا گیا ہو گا اور پہنچ برابر ۲ سے ۱

ب سے ۱ میں گزر رہا ہو گا۔ اس وجہ سے اب جو ۱ و ۲ کو ایک ساتھ سمجھا جاتا ہے تو وہی میلان دوبارہ متاثر ہو جاتا ہے۔ اس قسم کے تجربات میں وہ سب سے زیادہ اہم ہیں جو اعضائے خارجی کی فعلی حرکت سے پیدا ہوتے ہیں۔ جس جگہ بھیج عمل کرتا ہے اس کو حرکت دیجانی ہے اور اس طرح تدریجاً احساس کی منفا علامت بدلی جاتی ہے۔ مثلاً میں اپنی انگلی یا ہاتھ کو میز کی سطح پر پھیرتا ہوں لیکن فعلی حرکت کے جب میں علامت مقامی کے تیرے کسی احساسات کے ساتھ عضلات و مفصل کے

احساسات کا ہی ایک جرمال ہوتا ہے۔ ہاں احساسات بھی احساسات سمجھے جاتے ہیں۔ اب آہستہ آہستہ سے جو احساسات پیدا ہوتے ہیں ان کے خصوصی معنی کے ساتھ اس میلان کا پہنچ بھی شامل ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں اس عضو خارجی کی وضع سے عضلات و مفصل کے احساسات پیدا ہوتے ہیں۔ یہ عمل اختلاف میں داخل ہو جاتے ہیں اور تجربات ماضی کے احیائی اگر علت عانی نہیں تو اس کا ایک اہم جز ضرور ہوتے ہیں۔ اس مقام پر غالباً ہمارے مسئلہ کا حل ملے گا۔ اگر موجودہ عضلات و مفصل کے احساسات تجربات ماضی کے آثار کے پہنچ میں اس قدر حصہ لیتے ہیں اور انہی نشانات کے پہنچ پر اور اک علیحدگی کا انحصار ہے تو ظاہر ہے جب یہ احساسات نہ ہونگے تو اور اک علیحدگی بھی قریباً معدوم ہو جائیگا۔

لہذا ثابت ہو گیا کہ جلدی احساسات کو اگر ان کے مخصوص معنی سے علیحدہ کر لیا جائے تو وہ نسبتی مقامیت کے اور اک کی کامل علت نہیں ہو سکتے لیکن اس

میں شک نہیں کہ اصل اہمیت انہی احساسات کو حاصل ہے تجربہ شاہد ہے اگر حسرت اور اک علیحدگی کے ساتھ خصوصی مناسبت نہیں رکھتی تو اور اک حلقہ کی طاقتا ہوتا ہی نہیں۔ یہ دیکھ چکے ہیں کہ تفصیلی تجربات کے سوائے اور اک حلقہ کا حیر ہو یا۔ اور یہ عمیق و سچی تجربات سے علیحدہ ہوتے ہیں۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ اور اک علیحدگی کے لئے مختلف اعضا کی حسیت کے لحاظ سے کم از کم فصل مختلف ہے۔ دو احساسات کے مابین یہ کم سے کم فصل فاصلہ بابی کہلاتا ہے۔ نوک زبان کے لئے فصل بابی اسٹنٹی میٹر ہے انگلی کے سر سے کے لئے اسٹنٹی میٹر ہے۔ سر پٹنی کے لئے اسٹنٹی میٹر ہے۔ ہونٹوں کی داخلی سطح کے لئے اسٹنٹی میٹر۔ ردن کے لئے ۵ اور بازو یا ران کے لئے ۱۰۸ سینٹی میٹر ہے۔ اس لحاظ سے نوک زبان ران ۱۰ اور ۲۰ سے ساتھ کنارہ یا وہ قد انیا رکھتی ہے اس میں ہم کو اس قدر اور اضافہ کرنا ہے کہ ہم وقت مس کے دو حصوں کا مابینی فصل یا جو سطح حلقہ کے مختلف ذمی حصوں میں مختلف محسوس ہوتا ہے۔ اگر دو سطح حلقہ کے دونوں سطحوں سے خطوط متوازی کھینچو، تو ان کا فاصلہ ہر جگہ مساوی نہ محسوس ہوگا، بلکہ بعض حصوں میں تو ایسا معلوم ہوگا کہ یہ خطوط ایک دوسرے سے قریب ہوتے جا رہے ہیں۔ مثلاً چہرے سے نیچے کی جانب دو متوازی خطوط اس طرح کھینچیں کہ منہ ان کے درمیان میں پڑے، تو جس شخص پر یہ تجربہ کیا جائیگا اس کو منہ کے قریب ایسا معلوم ہوگا کہ دونوں خطوط میں فصل بڑھنے لگا ہے۔ اور منہ کو ان خطوط نے بیضوی شکل کے اندر لے لیا ہے۔ یہی نتیجہ اس وقت بھی نکلتا ہے جبکہ دو جدا جدا لفظوں کو مس کرنے کے بجائے ایک ہی سطر خط باسطح کو مس کیا جائے۔ خط کو خط اور اک کرنے کے لئے کم از کم جو لمبائی درکار ہے وہ اس فصل و ہیزی سے کم ہوتی ہے، جو دونوں سطحوں کے مابین اور اک فصل باسطح کی کے لئے ضروری ہے۔ لیکن اس حالت میں خط کی سمت سمجھ میں نہیں آتی۔

جو سطح جلد سے سر کرتی ہے اس کی شکل کا اور اک اسی وقت ہر وقت سے
جبکہ رقبہ لمبوس کی وسعت اور اک فصل اعلیٰ گی کی دلیز سے مایاں بطور زیادہ ہو۔
نوک زبان کو دائرہ کے جس کے لئے یہ ضروری ہے کہ دائرہ کا قطر کم از کم ۳۳
ملی میٹر ہو۔ حالانکہ اور اک غلط فہمی کے لئے دلیزی فصل صرف ادا ملی میٹر ہے۔ ایک ہی
رقبہ کی جلد میں بہ نسبت طول کے عرض میں نغای اختیار زیادہ ہوتا ہے۔ کسی عضو کی
لمبان کے متقابلہ میں جوڑان میں زیادہ جس ہوتی ہے شکل کے سمجھنے میں اثر
سے فرق واقع ہوتا ہے۔ ایک گول نلی کو اگر جلد پر دبایا جائے تو وہ عرض کا بیضوی
محسوس ہوتی ہے۔ اور اگر فی الحقیقت بیضوی تھے (جس کا لمبان جلد کی لمبائی
کے ٹرخیر ہو) دبائی جائے تو ممکن ہے وہ گول معلوم ہو۔

ایک اور بات جو کچھ نظری اہمیت رکھتی ہے یہ ہے کہ اگر عدد کے دو
نقطوں (۲ اور ۱) کو ایک ساتھ پرکار کی سونہوں سے سر کیا جائے تو ان کا
ماہینی فصل بہ متبادلہ اس کے زیادہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی سونی کو ۲ سے ب
تک تیزی سے غلایا جائے۔ جس قدر یہ سونی تیزی سے حرکت کرے گی اسی قدر
فاصلہ کم معلوم ہوگا۔ اور جس قدر یہ سونی آہستہ آہستہ حرکت کرے گی اسی قدر فاصلہ
زیادہ معلوم ہوگا۔ اگر بہت ہی آہستہ حرکت کرے تو ممکن ہے اس سے بھی زیادہ
فصل معلوم ہو جتنا ادب کے ایک سانچہ سر کرنے میں معلوم ہوتا ہے۔ اس سے
ظاہر ہوتا ہے کہ حرکت کے واقعی تجربات اور اک فصل میں بھی دخل رکھتے ہیں
جس سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ اختلاف سے ان تجربات کا اس
وقت اہم ہوتا ہے جب واقعی تجربات موجود نہیں ہوتے۔ ایک اور حائق جس
سے صاف طور پر یہی نتیجہ نکلتا ہے، یہ ہے کہ جس قدر کوئی عضو ٹٹولنے کی فعلی حرکات
میں کم یا زیادہ متغیر ہوگا، اسی قدر اضافی مقامیت کی قوت اس میں کم یا زیادہ
ہوگی۔ مثلاً انگلی کے سروں کو ٹٹولنے کی بہت زیادہ مشق ہے اسی لئے ان میں
مقامی امتیاز کی قوت بھی بہت عمدہ ہے۔ بخلاف متانہ اور پشت کے دجن کو ٹٹولنے
کا بہت ہی کم کام پڑتا ہے کہ ان میں صورت برعکس ہوتی ہے۔

۳۔ حرکی حس | اس عنوان کے ماتحت ہم تمام ان حوس کو رکھتے ہیں جو بطور

نوعیت مصوی نہیں ہیں، بلکہ ان داخلی مہیجات کے تابع ہیں، جو اعضائے حرکت (مفاصل، رباطات، عضلات، کے عصبی سروں سے دماغ میں جاتے ہیں۔ ان کو حرکت کی اس لئے کہتے ہیں کہ ان کا صحیح پہنچ اعضائے حرکت کے تغیر پذیر حالات ہوتے ہیں بعض اوقات یہ حس عضلی بھی کہلاتے ہیں۔

ان تجربات کے اصل مقصد یا کام کی طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے۔ ان کے ذریعہ سے ہم کو ایسی صورتوں میں اپنے جسم اور اعضا کی وضع و حرکت کا علم ہوتا ہے، جن کی توجہ لمس و بصر سے نہیں ہوتی۔

ہمارے جسم اور گرد و پیش کی اشیا اور خود اس جسم کے مختلف حصوں میں باہم جو مکانی علاقہ ہونے میں، معمولاً ہم ان کا بچو بچو بصری ادراک رکھتے ہیں۔ علاوہ ان کے جلدی حس جن کا ہم کو ہر وقت تجربہ ہوتا رہتا ہے۔ یہ اپنے اقتصادی معنی کے ساتھ ملکر معمولاً ہم کو اپنے اعضا کی شکل، صورت اور قد و قامت اور اجزائے جلد کی باہمی وضع و نسبت کا ادراک کرا لے رہتے ہیں۔ چنانچہ اگر ایک ہاتھ دوسرے ہاتھ کو چھوتا ہے، لمس حس کی بنا پر ہم کو علم ہو جاتا ہے، کہ جسم کے اور حصے نہیں بلکہ دونوں ہاتھ ہی ایک دوسرے سے مس کر رہے ہیں، گو کہ عضلات، رباطات و مفاصل بھی اس میں مدد دیتے ہیں۔ علیٰ ہذا اس امر کا بھی ہم کو حس ہوتا ہے، کہ دونوں ہاتھوں کے کوئلے حصے باہم مس کر رہے ہیں۔

لیکن جب نہ ہم دیکھ رہے ہوں اور نہ جسم کا ایک حصہ دوسرے کو مس کر رہا ہو تو اس وقت اس قسم کے اسباب اعضا کی اوضاع و حرکات کے معلوم کرنے میں ناکام رہتے ہیں۔ مثلاً اگر انگلیں بند ہوں تو ان اسباب سے تپا نہیں چل سکتا کہ ہمارا ہاتھ کس وضع میں ہے، آیا سامنے پھیلا ہوا ہے یا ایک طرف کومڑا ہوا ہے یا سر کے اوپر اٹھا ہوا ہے۔ اسی طرح چلنے کے لئے پاؤں اٹھایا جاتا ہے تو اس کی حالت کا بھی علم نہیں ہو سکتا۔ اندھیرے میں ہم ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ کی جس انگلی کو چاہیں چھو سکتے ہیں، ظاہر ہے کہ اسباب بالا اس کی توجہ بھی نہیں کر سکتے۔ دراصل ان حالتوں میں ہم عضلات و مفاصل اور رباطات کی حیثیت سے کام لیتے ہیں۔

حرکی حس وزن و مزاحمت کے سمجھنے میں بھی بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔
 دباؤ کے حس اور ان میں بھی خصوصیت کے ساتھ جو گہری حسیت سے متعلق کھتے
 ہیں کسی حد تک وہ اس کام کو انجام دیتے ہیں۔ لیکن عضلات، مفاصل و رابطات
 کے مختلف المدارج کھچاؤ سے، جو حس پیدا ہوتے ہیں ان سے اندازہ کی حسیت
 بہت بڑھ جاتی ہے، مثلاً جب کسی وزن کو ہاتھ میں لیکر اوپر سے کروٹو کھچاؤ لے
 ان حسوں کی بنا پر وزن کا اندازہ اس وقت ہی ہو سکتا ہے جب جملہ بالکل
 لے حس ہوتی ہے۔ لیکن جب ہاتھ بالکل بے حس ہوتا اور حرکی و لمسی حس دونوں
 باطل ہو جاتے ہیں تو ٹکے اور بھاری میں بالکل تمیز نہیں ہو سکتی، بجز اس کے
 کہ شے کی ظاہر شکل دیکھ کر نتیجہ لگا لیا جائے۔

اگر اپنے اعضا کو ہم خود حرکت نہ دیں، بلکہ کوئی اور ان کو حرکت دے
 یا عضلات میں برقی رو دوڑا دی جائے، جو ان کی حرکت کا باعث ہو، تو بھی بغیر
 وضع اور مزاحمت کے اور اک پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ دونوں میں فرق اسی قدر
 ہوتا ہے کہ پہلی صورت میں ہم حرکت کو اپنے ارادہ کا نتیجہ سمجھتے ہیں اور دوسری
 میں اس کو غیر ارادی جانتے ہیں۔ جن امراض میں کسی عضو کے عضلات، مفاصل
 و رابطات کی حسیت راہل ہو جاتی ہے، ان میں مریض کو حرکت کے ارادہ کا فو
 علم ہوتا ہے، لیکن اگر انکھیں بند ہوں تو وہ یہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ آیا حرکت عمل
 میں بھی آئی یا نہیں۔ ایسی صورتیں وہ صرف ارادہ پر اعتماد کرتا اور سمجھتا ہے، کہ
 وائفاً حرکت عمل میں آگئی ہے، دیکھو کہ وہ ارادہ کر چکا ہے، خواہ فی نفسہ ایسا نہ ہوا
 ہو۔ مثلاً ایسا مریض اگر اپنے ہاتھ یا پاؤں کو ہٹانا چاہتا ہے، تو گو اس عضو کو کوئی
 پکڑے بھی ہو، تاہم وہ اپنے نزدیک یہی سمجھتا ہے، کہ جو تغیر وہ چاہتا تھا، وہ
 وائفاً عمل میں آگیا ہے۔

ایک زمانہ میں یہ خیال تھا کہ فعلی حرکات میں ایک خاص قسم کا سبب
 ہوتا ہے۔ جو عضلات، مفاصل و رابطات کے داخلی تیجیات پر نہیں، بلکہ براہِ راست
 ان عصبی تیجیات پر مبنی ہوتا ہے جو دماغ کے حرکی تقول سے عضلات کی جانب آتے ہیں۔ فی زمانہ اس
 کے وجود کا عام طور سے انکار کیا جاتا ہے، حال کی تحقیق کی رو سے یہ خیال صحیح ثابت

ہوا، کیونکہ عتاد وماغ کے حرکی رقبوں کو جب براہ راست برقی رو سے مس کیا گیا تو ان سے کسی قسم کا حس رونما نہیں ہوا۔ حالانکہ ان سے ذرا نیچے جن رقبوں میں کہ درآور اعصاب جلد اور حرکی اعضا سے آگے ملتے ہیں ان میں اس طریق سے حس پیدا کیا جاسکتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ مغروضہ جس کسی ایسی نئی ستے کی توجیہ نہیں کرتا جو اس کے بغیر نہ ہو سکتی ہو۔ ارادہ کی توجیہ کے لئے اس کی ضرورت نہیں کیونکہ ارادہ جس کی کوئی صنف نہیں، نہ اس سے حرکت کے لئے کوشش کرے یا کوشش کر چکنے کے شعور کی توجیہ میں کوئی کام نکلتا ہے، کیونکہ یہ شعور، حرکی حوصل کی (جو حرکت کے واقعی وقوع کو بتاتی ہیں) عدم موجودگی میں بھی پایا جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ حرکت کی کوشش کرے سے قبل مطلوبہ نتیجہ کی توقع ضرور پائی جاتی ہے لیکن محض خیالی توقع کافی ہے۔ غالباً اس قسم کی خیالی توقع ہمیشہ عضلات، رابطات و مفاسل کے ان تجربات کے نتیجہ ہو جانے کو مستلزم ہوتی ہے، جو کسی عضو کی حرکات سابقہ کی بنا پر قائم ہو چکے ہیں۔ علاوہ ازیں بصری و غیرہ حسی تجربات کی حیثیت سے بھی معمولاً نتیجہ کی کچھ نہ کچھ پیش بینی ہو جاتی ہے جو حرکی حیثیت سے قطعاً تعلق میں حرکتی زان اسباب کے ہوتے ہوئے ایک بالکل نیا حس تجویر کرنا، جو وماغ سے نتیجہ حرکی کے عضلات کی جانب آنے پر مبنی ہو بالکل غیر ضروری ہے۔

جب انسان مفلوج عضو کو حرکت دینے کی کوشش کرتا ہے تو اس کو حرکی ہی کا احساس پیدا ہو سکتا ہے، حالانکہ خود عضو حرکت نہیں کر سکتا اور اس وجہ سے کسی قسم کا حرکی حس پیدا نہیں ہوتا لیکن دو باتوں کو ایک ساتھ لیکر اس کی توجیہ ہو سکتی ہے (۱) مریض کو حرکت کی کوشش کا تجربہ ہوتا ہے۔ (۲) اس کوشش کی وجہ سے ایسے عضلات میں کھچاؤ پیدا ہوتا ہے جو کو عضو مفلوج سے کوئی تعلق نہیں رکھتے تاہم حرکی حس کا تجربہ ہوتا ہے۔ انسان جب حرکت کی کوشش کرتا ہے تو یہ کوشش ایک ہی عضلہ یا عضوت تک محدود نہیں رہتی بلکہ جسم کے اور حصوں کو بھی متاثر کرتی ہے۔ مقابل کے حصے یا نظام تنفس کے عضلات عموماً اس سے متاثر ہوتے ہیں مثلاً جب ہم کسی وزن کو اٹھاتے ہیں تو تجڑہ بند ہو جاتا ہے۔ شکمی عضلات اور حجاب عاجز سکڑ جاتے ہیں، ان مختلف اعمال کی بنا پر جو تجربات ہوتے ہیں انکی

بننا پر یہ خیال ہوتا ہے کہ حرکت مطلوب ہوگئی گو کہ فی نفسہ نہ ہوتی ہو۔

یہ نہ مرض کر لیا چاہئے کہ حرکت جس عموماً جو خبر دیتے ہیں وہ انھیں خود حصول کے وجود اور ان کی نوعیت پر منحصر ہوتی ہے بلکہ اس کے برخلاف یہ کام دراصل اکتسابی معنی کا ہے جو ان کو تجربات لمس و بصر کی معیت سے بوجہ اختلاف حاصل ہو جاتا ہے۔ اول تو ہم کو اپنے جسم اور اعضا کی شکل و صورت قد و قامت اور جلد کے مختلف حصوں کی، ایک دوسرے کی نسبت سے، وضع اور فاصلوں کی واقفیت محض عضلات و باطالت و مفصل کی حسوں کی بنا پر نہیں ہوتی۔ درحقیقت ہم کو اپنے جسم کے مکانی علاقے کا اور اک کچھ تو ان تجربات سے ہوتا ہے جو جلد کے مختلف حصوں کے آپس میں مس کرنے اور ایک دوسرے کے ٹٹولنے سے پیدا ہوتے ہیں، مثلاً میں دونوں ہاتھوں کو ملتا ہوں یا ایک ہاتھ کو جہرے یا پاؤں پھیرتا ہوں، اور تجربہ جسم اور اس کے حصوں کو متحرک و ساکن، دونوں حالتوں میں دیکھتے رہنے سے حاصل ہوتا ہے۔

اب حرکتی حس، جو عضلات، مفصل و باطالت سے پیدا ہوتے ہیں چونکہ ہمیشہ ان جلدی و لبصری تجربات کے ساتھ رہتے ہیں۔ اس لئے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب ہم ایک کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو دوسرے کی طرف بھی لازمی طور سے متوجہ ہو پا رہتا ہے۔ مثلاً دونوں ہاتھوں کو ایک دوسرے سے ملنے سے بہت سے تذاتی تجربات مس پیدا ہوتے ہیں، برس کے ساتھ تجربہ حرکت کے وہ تجربے پائے جاتے ہیں جو کہنی، کلائی یا دونوں کے عضلات و مفصل و باطالت سے پیدا ہوتے ہیں۔ علیٰ ہذا اگر ہاتھوں کی طرف دیکھ رہے ہوں تو جیسے جیسے انکا لبصری احصار راحت لبصر میں اپنا مقام بدلتا ہے، اسی کے مطابق تجربہ حس میں اعضائے حرکت کی بنا پر تغیرات کا سلسلہ رونما ہوتا ہے۔ چنانچہ حرکتی حسوں کی لمسی و لبصری تجربات کے ساتھ یہ وابستگی ایک مجموعی مزاج یا میلان پیدا کر دیتی ہے جو اصل تجربہ کے جزئی وقوع کی صورت میں بھی دوبارہ پورا کا پورا نتیجہ ہو جاسکتا ہے اس سے جو اختلاف پیدا ہوتا ہے اس میں اس سے زیادہ پیوستگی ہوتی ہے، جتنی کہ برف یا پانی کے دیکھنے اور سردی یا تری کے لمسی تجربات میں ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حرکتی حسوں کے لئے ان معانی کو حاصل کرنا لازمی ہے

۱۔ اصولاً لمس و اجبر کے امتلا فی تجربات سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس سے اس امر کی توجیہ ہوتی ہے کہ کیوں اور کیونکر ہم اپنے اعتما کی وضع اور اسکے حرکات کی سمت سے لمس و اجبر کے بغیر عضلات و رابطات و مفاصل کے حصول سے مداحم کر لیتے ہیں

ترقی یافتہ شعور کے لئے ان تجربات کو انکے امتلاف سے غلطیہ کر کے معلوم کرنا کہ بذات خود یہ کیا معنی رکھتے ہیں اور ماہم مختلف طریقوں پر ترکیب پائے سے ان کے کیا معنی ہو جانے ہیں بہت مشکل ہے۔ پھر بھی مناسب نہج سے ان کی توجیہ کی کا امتیاز ممکن ہے۔ مثلاً اگر ہم اپنی انگلی کو موڑیں، یا کسی سے ہاتھ کو دور کریں، تو مفاصل کے سکڑنے وغیرہ سے، جو حس پیدا ہوتے ہیں، ان کے علاوہ مفاصل میں جو توجہ واقع ہوا ہے، اس پر توجہ کر لے سے سمجھیں اسے حصول کا بھی تجربہ ہوتا ہے، جو دیگر اصناف حس کی بہ نسبت لمس و فشار کے تجربہ حس کے زیادہ و مفاصل ہوتے ہیں۔ لیکن یہ تفصیلی لمس سے بہت زیادہ بہم ہوتے ہیں۔ ان میں کچھ خفیف سی امتداد ہوتی ہے جس پر اگر توجہ کی جائے تو سمجھ لو نہیں سے امتداد کا وقت ہوتا ہے۔ مگر مشکل یا غلطیہ کی کا اور اک بالکل دوسری طرف جب انگلی یا ہاتھ مڑ رہا ہوتا ہے، تو ہم کو کچھ تغیر و حصول کا تجربہ ہوتا ہے، جن کو ہم مفاصل سے منسوب کرتے ہیں۔ اور جن کا موازنہ ان اصول سے کیا جاسکتا ہے، جو مثلاً انگلی کے سرے کو مفاصل ہاتھ کی ہینگی پر پھیر لے سے پیدا ہوتے ہیں۔ مگر ان میں ایک اہم فرق بھی ہوتا ہے، وہ یہ کہ جن حرکتوں کو مفاصل کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، ان میں حسیت تفصیلی کی سی صفائی نصیب نہیں ہوتا۔ جس مقام سے حرکت شروع ہوئی اور جس مقام پر ختم ہوئی ان دونوں نقطوں میں ہم بوقت واحد امتیاز نہیں کر سکتے۔ لیکن اس کے باوجود تجربہ حرکت کے مسلسل تغیرات میں دقیق طور پر امتیاز ہوتا ہے، جیسا کہ جلد پر یکے بعد دیگرے مسلسل دباؤ پڑنے کا امتیاز ہوتا ہے، جو حسیت سے ممتاز حسیت عینق کو متشیج کرتا ہے۔ مفاصل کے آس پاس مقامات میں ہم کو کچھ اور کے مختلف مدارج کا بھی حس ہوتا ہے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے، جب مزاحمت کے

خلاف ہم کسی سے کوڑھکیلنے، کھینچنے یا اٹھاتے ہیں تو اپنی انگلیوں کو نیزہ پھیرا
میں، ہمیں جلدی حسوں اور ان کے مماثل دگو نسبتاً سبہم، ان حسوں میں جو انگلی کے
مفاصل اور کالمی کی مقاسیت کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں صاف طور پر
امتیاز ہوتا ہے۔

حرکی حسوں کے تین اعضاء (عضلات، مفاصل و رابطات) میں سب
سے کم اہمیت عضلات رکھتے ہیں۔ ان کا فعل بہت دقت والا اور خفی ہوتا ہے۔
رابطاتی حس البتہ اہم ہیں۔ کیونکہ دباؤ بوجھ، یا محنت کے مدارج مختلفہ کا انھیں
کے ذریعہ اور اک ہوتا ہے۔ ”اپنے ہاتھ کو ایک جانب ڈھیلہ کر کے چھوڑ دو۔
اور تاکے سے باندھ کر ذرا ایک وزنی شے درمیان انگلی میں لٹکا دو۔ یہ وزن
کبھی اور دیگر مفاصل کی سطح کو کھینچتا ہے، اس طرح کہ ایک سطح دوسری کو نہیں
لگتی۔ لیکن فوراً ہی سارے ہاتھ میں بوجھ محسوس ہونے لگتا ہے۔“

مفاصلی حس کسی عضو کی حرکات و اوضاع کے سمجھنے میں بیشتر کام آتے
ہیں۔ مفاصل کی مخصوص اہمیت ان اعتبارات سے ثابت ہوتی ہے، جو ڈاکٹر کوٹھ شڈرنے
کے ہیں ”انفعالی طور پر ڈاکٹر موصوف نے ایسی انگلیوں، ہاتھوں اور ٹانگوں کو اپنے اپنے مفاصل
ایک ایسے میکانی آلے کے اندر گردش دی جو حرکت منقسم کی سترج رفتار اور زاویہ دار
گردش کی مقدار دونوں کو بناتا تھا۔ عضلات میں کوئی فعلی کچاؤ نہیں واقع ہوا۔ گردش
کی اقل قلیل محسوس مقدار ہر حالت میں بہت ہی کم تھی۔ انگلیوں کے سوا باقی تمام
مفاصل میں زاویہ کے ایک درجہ سے بھی یہ مقدار بہت ہی کم تھی، جلد کی بے حسی
سے نتیجہ میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوا۔ خود مفاصل کی بے حسی سے البتہ قوت
امتیاز بہت گھٹ گئی تھی۔“

مفاصل میں حرکت کے حس کی جو قابلیت پائی جاتی ہے، وہ کچھ تو حرکت
کی وسعت پر منحصر ہوتی ہے، اور کچھ اس کی سرعت یا رفتار پر۔ ایک ہی وسعت
حرکت کا حس ایک خاص درجہ سرعت تک ہوتا ہے، لیکن جب یہ سرعت کم

کر دی جاتی ہے تو اس کا حس نہیں ہوتا۔ اگر درجہ سرعت ایک ہی ہے تو مختلف
مفاصل کی تقابلیت حس مختلف ہوگی۔ فرض کرو کہ فی سیکنڈ ۳۰ درجہ کی سرعت سے
تو ٹخنے کے جوڑ پر ۱۵ ار سے ۳۰ درجہ تک وسعت کا حس ہوگا۔ کوٹے کے جوڑ پر ۵ درجہ
سے ۱۰ درجہ تک کی وسعت کا، اور کھانہ پر ۲۶ درجہ سے ۴۲ درجہ کی وسعت
تک کا۔ اگر حرکت کی وسعت ایک ہی ہو تو مختلف مفاصل کے حس کے لئے
مختلف درجات سرعت کی ضرورت ہوگی اگر ۲ درجہ فی سیکنڈ سرعت کی ضرورت
ہے تو ٹہنی کے لئے (اسی وسعت حرکت کے ساتھ) ۴ درجہ فی سیکنڈ کی ضرورت
ہوگی اور انگلی کے پہلے جوڑ کے ۱۶ درجہ فی سیکنڈ کی۔ ان مفاصل کی نسبت
جو جسم سے فاصلہ پر ہیں ان بڑے مفاصل میں جو اس سے قریب تر ہیں، بہت
ہلکی اور بہت ہی کم وسعت کی حرکت کا حس ہوتا ہے۔ اگر ہم اس سرعت اور
وسعت دونوں کا لحاظ کریں جو قابل اتیاز حس کے لئے درکار ہے، تو کندھے
میں انگلیوں کے مفاصل سے چالیس گنا زیادہ حسیت ہے۔ حرکت کی وسعت
اور سرعت دونوں کا اندازہ گھڑی کی سوئیوں کی حرکت کی طرح زادیوں کی مقدار
سے ہوتا ہے۔

ذکورہ بالا بیان سے یہ بات تو پائیہ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ مفاصل
کی حرکات اگرچہ ایک ہی وسعت رکھتی ہوں لیکن ان میں حس کے لئے
حرکت کی رفتار کو بھی بہت بڑا دخل ہے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ
حرکات مفاصل کی حسوں کو وضع کی حسوں میں نہیں تبدیل کیا جاسکتا، وضع
کی حس عضو کی حالت سکون میں محسوس ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سگن
عضو کے مقام کا علم انھیں سکونی حسوں پر منحصر ہوتا ہے۔ لیکن حسیت مفاصل
پر مبنی حرکت کا علم سکونی حسوں کے مسلسل و منسلک مجموعہ پر مشتمل نہیں ہوتا۔
اس میں ایک خاص قسم کا ناقابل تحویل حس تغیر و انتقال بھی پایا جاتا ہے، اس
کا اتیاز وہاں ہو سکتا ہے، جہاں مسلسل اوضاع کا اتیاز نہیں ہوتا۔ مفاصل
میں برقی رو داخل کرنے میں حس وضع زائل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ حرکت کا علم
دگو یہ برقی رو کے داخل کرنے سے بہت ہی دھندلا ہو جاتا ہے) باقی رہتا ہے

یہ بھی یاد کیا ہے کہ ایک انفعالی حرکت معلوم ہو سکتی ہے، اور پھر بھی اس کی سمت کا پتا نہیں چلتا اس لئے تغیر وضع کی نوعیت مشکوک رہ سکتی ہے، جس حرکت کے نئے مفصل کی ساخت بہت اہمیت رکھتی ہے۔ یہ دُبرے اعضا ہوتے ہیں۔ جو دو ذی حس سطحوں پر مشتمل ہوتے ہیں، جب ہاتھ پاؤں حرکت کرتے ہیں تو یہ ایک دوسرے سے رگڑا کھاتے ہیں۔ اس لحاظ سے ان کی حالت کا جلد کے ان حصوں سے موازنہ کیا جاسکتا ہے، جو باہم ایک دوسرے کو ٹٹولتے ہیں۔ مثلاً جب ایک ہاتھ کو دوسرے سے ملا جاتا ہے۔ ہم کو صرف اس قدر یاد رکھنا چاہئے کہ مفصل کی سطحوں میں تفصیلی حسیت نہیں ہوتی بلکہ فی الجملہ جلد کی حسیت عمیق کے مشابہ ہوتی ہے۔ مفصل کی سطحوں میں ایک دوسرے کے لحاظ سے اضافی لمس و حرکت دو ہر وقت لمسوں میں اور ایک علیحدگی کا باعث نہیں ہو سکتا۔ مگر اس سے حرکت اور تدریجی وضع کے حسوں میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ اور تجربات مفصل کی ضرورت بس اسی لئے ہوتی ہے، کہ وہ اپنے اکتسابی معنی کے ذریعہ سے ہم کو ہمارے اعضا کی وضع و حرکت کی صحیح خبر دیتے ہیں۔

بقول پروفیسر جیمس کے مفصلی حسوں میں یہ قابلیت ہے، کہ وہ خارجی حرکت کی تمام خصوصیات کے ساتھ ساتھ متغیر ہوتے رہتے ہیں۔ عالم حقیقی میں کوئی سمت یا نسبت بعد ایسی نہیں ہے جس کے مماثل گردش مفصل میں کوئی سمت یا وسعت نہ موجود ہو۔ احساسات مفصل میں وسعت ہوتی ہے۔ ان کے خاص احساسات میں اسی قسم کا باہمی تقابل ہوتا ہے جیسے ایک ہی سمت کی مختلف سمتوں میں ہوتا ہے۔ اگر میں اپنے ہاتھ کو کندھے کی طرف لیجاؤں تو کندھے کے جوڑ کی گردش سے مجھے حرکت کا ایک احساس ہوگا۔ اگر میں اس کے بعد ہاتھ کو اٹھا کر بالکل سیدھا کر لوں، تو اسی جوڑ سے مجھ کو حرکت کا ایک دوسرا احساس ہوگا۔

مفصلی حسوں کے اصلی معانی کی نسبت دیگر تجربات کے اکتلاف سے

قطع نظر کر کے) جیسا کہ میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں، یہ اکتسابی سعانی میں مدغم ہو جاتے ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ عام طور سے اکتسابی معنی ہی سے ہم کو کام پڑتا ہے کم فوش اسی کے مائل صورت اس قسم کی چیزوں کے استعمال میں پائی جاتی ہے، جیسے کہ چاقو، قلم، کاشا، جراح کا نشتر وغیرہ ہیں، یا وہ جھپڑی، جس کو اندھا آدمی اپنی رہنمائی کے لئے استعمال کرتا ہے۔

باب (۴)

ذائقہ و شامہ

۱۔ ذائقہ

آلٹوہ جس جن کو ہم ذائقہ سے مسوب کرتے ہیں دراصل بوسے

انگلر رکھتے ہیں۔ اگر انگلیں اور ناک بند کر کے ہم سیب پیاز اور
آلو کھائیں نہ تینوں کے مزے میں تمیز و شوار ہوگی۔ ساخت کی بنا پر میوے میں انبیار
ہو سکتا ہے لیکن مزہ میں کسی قسم کے فرق کا احساس ہو جائے تو مو جائے لیکن ذائقہ میں تفاوت
نہ ہوگا۔ انھیں شہ الط کے ساتھ اگر دار پینی زبان پر رکھی جائے تو آٹے کی سی معلوم
ہوگی۔ ذائقہ قدرے شہر بنی نہ محسوس کریگا، لیکن بس اس سے زیادہ نہیں۔ ذائقہ
کے چار حس بہر حال تو ایسے ہیں کہ ان میں کسی کو کھام نہیں ہو سکتا، شیریں، ٹکڑ
ترش، تلخ۔ باقی شور یا کھا۔ ی مزہ جس کو کہتے ہیں اس میں ٹکڑیں و سبزیں ملے ہوئے
ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ ایک خاص قسم کا لمسی حس بھی ہوتا ہے۔ تیز ٹکڑ
اور تیز تیز چیزوں کو ملا کر اس ذائقہ کی نقل کر سکتے ہیں۔ فلزی (کیلا پین)، پیاز حسانہ
کا مزہ جس کو کہتے ہیں، وہ ٹکڑیں و ترش کا مرکب خیال کیا جاتا ہے۔

ذائقہ کے تمام حسوں میں لمسی حس کو تو ضرور دخل ہوتا ہے خواہ کم ہو یا زیادہ۔
ترشی کتنی ہی کم کیوں ہو لیکن اپنی تیزی کی بنا پر ایک خاص لمسی حس ضرور پیدا کرتی
ہے۔ جوں جوں ترشی زیادہ کی جاتی یہ حس لمسی جھین کی سی صورت اختیار کرتا جاتا
ہے۔ اور بالآخر بڑھتے بڑھتے حس درو میں منتقل ہو جاتا ہے۔ جو ترشی کے خاص
تجربہ پر بالکل جمعا جاتا ہے۔ ٹکڑیں میں بھی اسی قسم کی ایک جھین سی پائی جاتی ہے،

لیکن اس قدر جتنی ترشی میں ہوتی ہے۔ شیرینی کے ساتھ نرمی اور چکناچن پایا جاتا ہے۔ اس کا پتہ اس وقت پلتا ہے، جب شیرینی کی مقدار اس قدر کم ہو کہ شیریں ہونا معلوم نہ ہو سکے۔ جوں جوں شیرینی تیز ہونی جاتی ہے حس لمس دھندلا اور مغلوب ہوتا جاتا ہے۔ لیکن جب شیرینی کی تیزی اس حد سے بھی تجاوز کر جاتی ہے تو حس لمس پھر رد نہ ہو جاتا ہے۔ شیرینی کی انتہائی تیزی سے بعض اوقات کچھ گزیدگی کا حس ہونے لگتا ہے۔

زبان کی نوک خاص طور سے شیرینی کو محسوس کرتی ہے۔ اس کے کنارے ترشی کو اور اس کی جڑ تلخی کو۔ لیکن نوک اور کناروں میں ٹکینی کی بھی ایسی ہی حس ہوتی ہے جیسی کہ شیرینی کی، البتہ جڑیں ٹکینی کا حس کم ہوتا ہے۔ اگر منہ کو اچھی طرح دھو کر کسی بالکل بے ذائقہ شے مثلاً مقطر پانی کو زبان سے لگایا جائے تو زبان کے مختلف حصص اور مختلف اشخاص میں مختلف نتیجہ ظاہر ہوتا ہے۔ عام طور پر زبان کی جڑ سے تلخی کا اظہار ہوتا ہے۔ بعض اشخاص مقطر پانی سے زبان کے ہر حصہ پر ایک ہی قسم کا مزہ محسوس کرتے ہیں۔ بعض کو زبان کی جڑ کے علاوہ اور کہیں کسی قسم کا حس بھی نہیں ہوتا۔ بعض نوک زبان سے شیرینی اور کناروں سے ترستی محسوس کرتے ہیں۔ ذائقہ کے حصوں میں کچھ ایسے علاقے معلوم ہوتے ہیں، جو کسی قدر تقابل الوان کے ماثل ہیں۔ نمک کی آمیزش سے، ایک گونہ تقابل کی جا پر، مقطر پانی کا ذائقہ شیریں معلوم ہونے لگتا ہے۔ بعض شیریں چیزوں کے محمولات بذات خود اس قدر کمزور ہوتے ہیں کہ ان سے شیرینی کا حس نہیں ہوتا لیکن نمک کی آمیزش ان کی شیرینی کو بھی محسوس کر دیتی ہے، یا اگر پہلے سے محسوس ہو، تو اور تیز کر دیتی ہے۔ علیٰ ہذا ایسی اثر اس وقت ہوتا ہے جب زبان کے ایک حصہ پر پہلے ٹکین اور پھر کھٹکی یا ٹیٹھی شے لگائی جاتی ہے یا زبان کے متجانس حصوں (مثلاً زبان کے داہنے بائیں متوازی کناروں) کو ایک ساتھ نمک اور شیرینی سے منہج کیا جائے۔ شیرینی کا نمک پر اثر تقابل بہ مقابلہ نمک کے شیرینی پر بہت کمزور ہوتا ہے۔ شیرینی بجائے اس کے کہ اثر تقابل سے مقطر پانی کا ذائقہ ٹکین کر دے اس کو شیریں کر دیتی ہے۔ دوسری طرف اچھا خا صا نمایاں ٹکین محلول، شیرینی

کے تقابل سے آنا کمزور ہو جاتا ہے کہ اس کی تیز ہونی مشکل ہو جاتی ہے۔ اسی قسم کے علاقائی شک و ترستی اور شیوہ بینی و ترشی میں بھی پائے گئے ہیں۔ لیکن شیرینی اور ترشی کے مابین ان کا اسی وقت پتہ چلتا ہے جب دو مہیجات زبان ایک ہی حصہ پر یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں، نہ کہ اس صورت میں جبکہ ایک ساتھ زبان کے متجانس حصوں پر عمل کریں۔ تلخی نہ تو اثرات تقابل پیدا کرتی ہے اور نہ قبول کرتی ہے۔ ذائقوں کے مابین مکافات و مخالفت بھی ہوتی ہے۔ جب دو مہیج ایک ہی عضو پر ایک ساتھ عمل کرتے ہیں تو ان سے ایک ایسا حس پیدا ہو سکتا ہے جو ان دونوں کے علمہ و علمہ افراد ہی اثر سے مختلف ہو۔ لیکن ساتھ ہی یہ دونوں مرے ایک دوسرے کے اثر کو جزاً یا کلاً باطل بھی کر دے سکتے ہیں، جس طرح شکر سے پھل کی ترشی یا قہوہ کی تلخی رفع ہو جاتی ہے۔ یہ مکافات ہے۔ بعض اوقات یہ بھی ہوتا ہے کہ ایسی حالت میں دونوں مزوں کا یکے بعد دیگرے حس ہوتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں مہیج ایک دوسرے سے جنگ کر رہے ہیں، جس میں کبھی ایک غالب آجاتا ہے اور کبھی دوسرا۔ یہ مخالفت یا رقابت ہے۔

ذائقہ صرف رفیق چیزوں سے متاثر ہو سکتا ہے۔ باقی ٹھوس چیزوں کا اس وقت تک مزہ محسوس نہیں ہوتا جب تک وہ منہ میں گھلتی نہیں۔

۲۔ شامہ | حاسہ بو کا صحیح مہیج وہ ذرات بو ہیں جو کان کے پردہ تک ایک گلیسی واسطے سے پہنچتے ہیں۔ شامہ کے حصوں کی مہنوز صحیح طور پر تقسیم و تحلیل نہیں ہوئی ہے، ان کی بہت سی قسمیں معلوم ہوتی ہیں۔ اکثر ان میں مس و ذائقہ کے حصوں کا بھی جزو ہوتا ہے۔ کسی بو کی تیزی و اصل حس بو نہیں بلکہ ایک خاص قسم کا لمسی تجربہ ہوتا ہے۔ اصل بو سے چھینک نہیں آتی، بلکہ اس کا منشا، حاسہ لمس کی رگڑ یا خراش ہوتی ہے۔ مہیج جب پردہ شامہ سے مس کرتا ہے۔ تو اس کے کچھ دیر بعد بو کا حس ہوتا ہے، اور پھر یہ حس بہت دیر تک باقی رہ سکتا ہے۔ مہیج کی تکرار سے حس بہت جلد زائل ہو جاتا ہے، کیونکہ فہمی اعضائے حس جلد نفاک جاتے ہیں۔ پردہ شامہ کا جتنا زیادہ حصہ لظاہر متاثر ہوتا ہے اسی قدر حس زیادہ شدید ہوتا ہے۔ چنانچہ جن جانوروں کی قوت شامہ بہت قوی ہوتی ہے ان کا

پردہ مستام نسبت بڑا ہوتا ہے۔ ایک خاص حد تک مواد بوی مقدار جتنی زیادہ پردہ مستام تک پہنچتی ہے اسی قدر حس شدید ہوتا ہے۔ شامہ کے حسوں کے اندازہ کے لئے ایک تامی آلہ بنایا گیا ہے۔ یہ اندازہ اس سطحی رقبہ کی وسعت سے ہوتا ہے، جو مواد کا حامل ہے، جس پر سے ہوا کو حس پیدا کرنے کے لئے گزرنا پڑتا ہے۔ لیکن حس اپنی افزائش کی حد کو جلد پہنچ جاتا ہے، اور اسی مقدار انتہائی حس پیدا کر دیتی ہے۔ جس پر مزید اضافہ مشام کی تھکن کا باعث ہوتا ہے۔ بوی کا حس پیدا کرنے کے لئے بعض اشیاء (مثلاً منک) کی جواصل فیل مقدار درکار ہوتی ہے وہ عمارت کم ہوتی ہے۔

جانوروں کی زندگی میں بوی کا حس بہت اہمیت رکھتا ہے۔ ان کے لئے اس حس کی وہی حیثیت ہے۔ جو ہمارے لئے سماعت و بصارت کی ہوتی ہے۔ بوسے جانور اپنے شکار کو معلوم کر لیتا ہے اور اسی بوی پر تعاقب کرتا ہے۔ دوسری جانب شکار اپنے تعاقب کرنے والے کی بوسوگھ کر اس سے بچنے کے لئے جو کچھ ہو سکتا ہے کرتا ہے۔ غالب گمان یہ ہے کہ ہر فرد اور ہر نوع کی ایک مخصوص و ممتاز بوی ہوتی ہے۔ بعض آدمی آدمیوں کو بوسے پہچان لیتے ہیں۔ کتوں اور بعض اور جانوروں میں یہ قوت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ ایک سوراخ کی چیونٹیاں دوسرے سوراخ کی چیونٹیوں پر اگر وہ ان میں گھس آئیں، تو حملہ آور ہوتی ہیں لیکن خود اپنے سوراخ کی چیونٹیوں سے کبھی نہیں لڑتیں۔ تجربہ سے ثابت ہو گیا ہے کہ ہر سوراخ کی چیونٹیاں خاص قسم کی بوی رکھتی ہیں۔ کسی سوراخ میں جب کوئی دوسرے سوراخ کی چیونٹی آجاتی ہے تو اس سوراخ کی چیونٹیوں میں اشتعال ہوتا ہے، کیونکہ اس کی بوان کو بوسمی معلوم ہوتی ہے۔ سب ملکر اس پر حملہ کر دیتی ہیں اور بالعموم مار ڈالتی ہیں۔ اور اگر اس سوراخ میں داخل کرنے سے پہلے اس کی کچھ چیونٹیوں کا عرق نکال کر اجنبی سوراخ کی چیونٹی پر مل دیا جائے، تو پھر خواہ یہ اپنی شکل کے اعتبار سے اس سوراخ کی چیونٹیوں سے کتنی ہی مختلف کیوں نہ ہو اس سے کوئی تغاّر ص نہ ہوگا۔ یہ غلط مشہور ہے کہ چیونٹیاں اپنے اور پرے گھر کی چیونٹیوں کو پہچانتی ہیں۔ دراصل اس کی بیاد قائم تر نامانوس بوی کا بس

اشتغال انگیز اثر ہوتا ہے۔ انسان کی حیات ذہنی میں شاملہ حصہ نسبتاً جو کم ہے تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ انسانی تجربات کا بیشتر حصہ تصورات کے سلسلوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور بواہر و رویت کی طرح سلسلہ وار تصوری احیا کی قابلیت نہیں رکھتی۔

(۵)

باب

حس نور

۱۔ نوعیت مہیج | امیعی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ضیا یا روشنی اس عالمگیر طور پر پھیلے ہوئے مادہ یا واسطہ کے ذرات کا متوجع ہے جس کو اشیر ضیا گستر کے نام سے موسوم کرتے ہیں ہم اپنی پیش نظر اغراض کے لئے اس متوجع کو ایسی رسی کی لہروں سے واضح کر سکتے ہیں جس کے ایک سرے کو کسی تے سے باندھ دیتے ہیں اور دوسرے کو ہاتھ سے پکڑ کر اوپر نیچے جھٹکے دیتے ہیں۔ اس صورت میں جب لہر رسی پر سے گذرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے ظاہر ہے کہ جوشے گزر رہی ہے وہ رسی کے مادی ذرات تو نہیں ہو سکتے۔ بلکہ یہ ایک قسم کی حرکت ہوتی ہے جو ذرات کے ایک مجموعہ سے دوسرے اور دوسرے سے تیسرے میں منتقل ہوتی جاتی ہے اب بانہریا تو سرعت کے ساتھ حرکت کرتا ہے یا آہستہ آہستہ یہ جتنی سرعت کے ساتھ حرکت کرتا ہے اتنی ہی جھوٹی موجیں پیدا ہوتی ہیں۔ اس متوجع حرکت سے رسی کے ذرات پہلے اوپر اٹھتے ہیں، اور پھر نیچے گرتے ہیں۔ موج کے طول کا اندازہ رسی کے اس فاصلہ سے کیا جاتا ہے، جو متوجع حرکت کے نقطہ آغاز و اختتام کے مابین ہوتا ہے۔ بڑی موجیں رسی پر سے اتنی ہی سرعت کے ساتھ گذرتی ہیں جتنی کہ چھوٹی، اس لئے چھوٹی موجیں لازماً زیادہ تکرار کے ساتھ واقع ہوتی ہیں۔ اس طرح جس قدر موج چھوٹی ہوتی ہے اسی قدر جلد ختم ہو جاتی ہے۔ موج کے

طول اور عرض میں خوفزدہ ہے، اس کا لحاظ ضروری ہے۔ رسی کو ہلانے وقت اس کا حجم سلاؤ کم یا زیادہ ۰ سمیع ہو سکتا ہے۔ جس قدر رسی کو زیادہ زور سے جھٹکا لگیگا اسی قدر امواج کا حجم یا عرض زیادہ ہوگا۔ یعنی اپنی حرکت میں رسی کے ذرات زیادہ بلند اور زیادہ آہستہ ہوتے جائینگے۔ اب فرض کرو کہ اوپر نیچے حرکت کرنے ہوئے ہاتھ کا پختا بھی جاتا ہے۔ تو اس سے رسی میں مختلف قسم کے محرکات داخل ہونگے جن میں سے ہر ایک مختلف طوالت کی موجوں کا باعث ہوتا ہے کہ امواج زیادہ پیچیدہ پیدا ہوتی ہیں۔ جن کی ریاضیاتی توجیہ اس طرح ہو سکتی ہے کہ گویا یہ موجیں ان امواج کا مجموعہ مرکب ہوتی ہیں جن کو ہر محرک الگ الگ پیدا کرتا ہے۔

اس طرح ہم کو مجموعی حرکت کی تین خصوصیات معلوم ہوتی ہیں (۱) موج کا طول (۲) حجم (۳) بساطت یا پیچیدگی۔ روشنی یا ضیاء کے طبعی نمونوں کی صورت میں ان میں سے ہر خصوصیت اپنے مطابق حس البصر کی ایک خصوصیت کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ طوالت موج کے اختلافات صفت لونی کے اختلافات کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں لیکن زردی اور سیاہی کے درجے لون اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اس محدود معنی میں صفت لون کو نوائے لون سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مثلاً زرد و سبز یا زردی مائل اور زیادہ زردی مائل سبز میں جو فرق ہوتا ہے وہ نوائے لون کا فرق ہے۔ حجم موج خاص کہ شدت جس سے وابستہ ہوتا ہے۔ کسی خاص طوالت موج کی روشنی سے جو خاص نوائے لون پیدا ہوتا ہے، مثلاً سبز یا زرد اس کی چمک کو روشنی کی شدت سے کم یا زیادہ کیا جاسکتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر نوائے لون کو متغیر کئے بغیر اس کی چمک بڑھائی جاسکتی ہے۔ اگر ہمارے پاس خاکستری الوان کا ایک ایسا نذر بجی سلسلہ ہے جس میں سفید رنگ بھی شامل ہے اور بنائے ترتیب ان الوان کی چمک یا شدت ہے تو ایسی صورت میں کسی خاص رنگ کی شوخی کو ان خاکستری الوان کے موازنہ سے متعین کر سکتے ہیں یعنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ فلاں خاکستری رنگ سے تو چمک میں مساوی اور باقی سے مختلف ہے۔ چمپدگی امواج سے خلوص لون

کا معیار قائم ہوتا ہے۔ یہ تو معلوم ہو چکا ہے کہ سبز رنگ کا ستونی کے لحاظ سے سفید اور خاکستری رنگوں سے موازنہ کر سکتے ہیں لیکن ایک اور لحاظ سے بھی موازنہ ممکن ہے۔ یعنی ہم یہ بھی دریافت کر سکتے ہیں کہ سبز بلحاظ کیفیت یا صفت خاکستری سے کس قدر مشابہ ہے۔ ہو سکتا ہے کہ بلحاظ خالص سبز یا سبزی اہل خاکستری یا خاکستری اہل سبز جس قدر زیادہ خاکستری رنگ کے مشابہ ہوگا۔ اس قدر کم خالص ہوگا اور جس قدر کم خاکستری کی آمیزش اس میں ہوگی اتنا ہی زیادہ خالص ہوگا۔ یہ نہ فرض کر لینا چاہئے کہ نوائے لون تمام طول الواسطہ ج یا شدت تمام تر حجم اور غلو میں تمام تر پیچیدگی پر منحصر ہے۔ بہت ہی کم حالتوں میں ایسا ہوتا ہے کہ شدت کے تغیر سے نوائے لون متاثر نہیں ہوتی۔ شدت کا تغیر غلو میں کو بھی متاثر کرتا ہے اس کی کمی سے رنگ میں نسبت سیاہی، اور زیادتی سے نسبت سفیدی بڑھ جاتی ہے۔ طول الواسطہ موج صرف نوائے لون ہی کو متعین نہیں کرتی بلکہ چمک کے تعین میں بھی مدد دیتی ہے۔ بعض نوائے لون بعض کے مقابلہ میں زیادہ شوخ ہوتی ہیں اگرچہ طبعی پہنچ کی شدت اسی میں کم ہوتی ہے۔ نوائے لون کے متعین کرنے میں موج کی پیچیدگی بھی ایک بہت ہی اہم جزو ہوتی ہے۔ جو رنگ بسیط امواج پیدا کرتی ہیں وہی پیچیدہ امواج سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ گو بعض صورتوں میں یہ خاص نسبت کم ہوتے ہیں۔ سفید یا خاکستری رنگ تمام موجی طول الواسطہ کی ترکیب، نیز بعض دیگر مرکبات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ان کی معمولی روشنی میں تمام موجی طول الواسطہ جمع ہوتی ہیں۔

۲۔ آنکھ کی ساخت | آنکھ کی نشر بھی تفصیل کے لئے ہم کو عضویات کی درسی کتب کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ بحیثیت مجموعی آنکھ کی نوعیت تصویر کشی کے آلہ کی سی ہے۔ اس میں بھی کیمرہ یعنی اسی قسم کی ایک اندھیری کوٹھری ہوتی ہے۔ اس کے سامنے کے حصہ میں عدسہ ہوتا ہے اور پشت پر ایک ذی حس پردہ۔ جب مصور اپنے آلہ کی پشت پر سے دیکھتا ہے تو اس کو جس شے کی تصویر لینی ہوتی ہے اس کی مثال پلیٹ پر الٹی نظر آتی ہے۔ اس کے علاوہ باقی تمام باتوں میں یہ بقیہ اصل کے مطابق ہوتی ہے۔ ایسی ہی الٹی یا معکوس مثال

ہماری پتلیوں کی پشت پر بنتی ہے جس طرح مصور اپنے آلہ کافوکس پر وہ سے عدد کو نزدیک یا دور کر کے درست کرتا ہے اسی طرح ہم ایسی آنکھ کافوکس انشیا مرئی کے فوکس و بعد کے لحاظ سے درست کرتے ہیں لیکن ہر عدد سے ہم غلطیوں سے بچ سکتے ہیں بلکہ اس کی شکل بدل کر اس کو تھپی یا کمزور کر سکتے ہیں۔

آنکھ کا یہی حس پر وہ شبکیہ کہلاتا ہے۔ جب براہ راست آنکھ اپنے مقابل کی کسی شے کو دیکھتی ہے تو اس شے کی مثال ایک چھوٹے سے بیضوی رقبہ پر پڑتی ہے۔ یہ رقبہ شبکیہ کے وسط میں واقع ہے اور اس کو اس کے رنگ کی مناسبت سے نقطہ انفرکٹ کہتے ہیں۔ یہی رقبہ حس کے وسط میں خفیف سی گہرائی یا بستی ہوتی ہے اس کو عمق مرکزی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ شبکیہ کا وہ حصہ ہے جو مجموعی روشنی میں امتیاز کی سب سے زیادہ فوت رکھتا ہے اسی کے در بعد سے اشیا صحافہ طور پر نظر آتی ہیں۔ اسی سے وسیع ناک کی طرف عصب روایت آنکھ میں داخل ہوتی ہے اور شبکیہ میں گھسکتی ہے تاکہ اپنے تاروں کو اندر روئی سطح میں پسینا دے۔ جس مقام پر عصب روایت آنکھ میں داخل ہوتی ہے چونکہ اس میں روشنی کی حس نہیں اس لئے اس کو نقطہ العمی کہا جاتا ہے۔ شبکیہ اگرچہ بہت سی مایک اور نازک جھلی ہوتی ہے، لیکن پھر بھی یہ متعدد تہوں سے بنا ہے یا ہوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ سب سے اندر کی تہ میں عصب روایت کے تاروں کی جال پھیل جاتا ہے اور سب سے باہر کی تہ میں باریک باریک خطوط ہونے میں جو برابر برابرش کی سطح پر عموداً قائم ہوتے ہیں۔ یہ وہ اجزا ہیں جس میں روشنی کی کرنیں براہ راست اثر کرتی ہیں جو غالباً کیمیاوی تغیرات پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ وہ قسم کے ہونے ہیں جن کو مستقیماً اور محرومات کہلاتا ہے اور عصبی مارد کے ذریعہ نہایت پیچیدگی کے ساتھ اندرونی تہ سے ملے ہوتے ہیں جو نازک و نازک ہونے سے ملاتے ہیں، اور یہ شبکیہ کی درمیانی نہیں یا طبقات سمئے ہیں۔ عمق مرکزی میں صرف محرومات پاسے عاقلے ہیں، لیکن اس مرکز سے باہر محیط کی طرف مستقیماً کا تناسب برضا جاتا ہے اور نقطہ انفرکٹ کے باہر تو مستقیماً کا غلبہ ہوتا ہے۔ شمار کے علاوہ دیگر آلات حس سے شبکیہ کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ یہ خود دماغ کی ایک

شاخ ہے۔

۳۔ ضیائی حسوں کی ہم کو صحیح معنی میں جو الوان ہیں، ان میں اور بے لونی یا بے رنگی میں فرق کرنا ضروری ہے۔ بے لونی جس شے کا نام ہے وہ

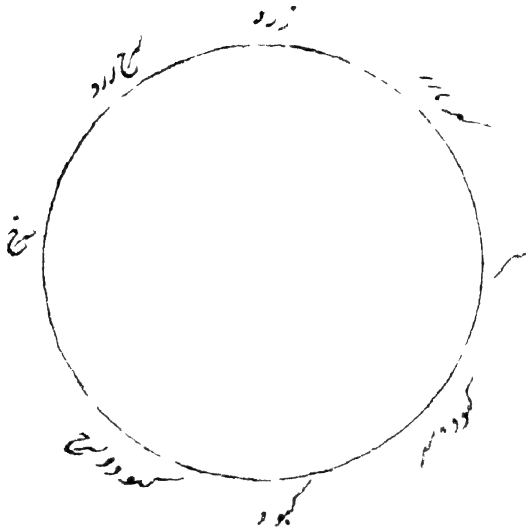
تخلیل

سیاہ سفید اور ان کے درمیانی خاکستری رنگوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ خالص سیاہ سے ابتدا کر کے ہم درمیانی خاکستری رنگوں کو ایسے سلسلہ میں مرتب کر سکتے ہیں کہ ہم بتدریج خالص سفید تک پہنچ جائیں۔ اس سلسلہ کا ہر خاکستری رنگ اپنے پہلے اور بعد کے دو رنگوں سے اتنا مشابہ ہوگا کہ تمیز مشکل ہوگی۔ اپنے پہلے والے سے یہ بس دراصل کا اور بعد والے سے ذرا گہرا ہوتا ہے۔ اس طرح گویہ درمیانی خاکستری رنگ ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں لیکن اس اختلاف کی عام ہیئت سب میں مساوی ہوتی ہے۔

آنکھ نہایت گہرے سیاہ رنگ سے لیکر نہایت چمکدار سفید رنگ درمیان کے سات سو خاکستری مراتب میں امتیاز کر سکتی ہے۔ یہ بات ملحوظ رہے کہ سیاہ رنگ کی جس گودیکہ بھری حسوں کی طرح کسی ایجابی مہیج طبیعی کا نتیجہ نہیں ہوتی، تاہم اس میں شک نہیں کہ یہ بجائے خود ایک ایجابی تجربہ ہوتا ہے، کیونکہ آنکھ اندھیرے یا سیاہی کو دیکھتی ہے۔ اس کا مقابلہ کر کے پچھلے حصہ سے تو بہر حال نہیں کیا جاسکتا، جس کو کچھ بھی نظر نہیں آتا۔ ہمارے پاس اس امر کے باور کرنے کے لئے وجوہ ہیں کہ خاکستری راحت جو روشنی کی عدم موجودگی میں بھی شعور کے پیش نظر رہتی ہے دراصل دماغی عمل کا نتیجہ ہے، جس میں عناصر شبکیہ کے شیع کو مطلق دخل نہیں ہوتا۔

اختلافات امتلا و شدت سے قطع نظر کر کے نوائے لون کے اختلافات کو معلوم کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ان پر اس ترتیب سے غور کیا جائے جس ترتیب سے کہ یہ طیف میں نظر آتے ہیں۔ طیف (اسپیکٹرم) اس طرح بنتا ہے، کہ معمولی سفید روشنی کو منشور سے گزار کر کسی پردہ پر ڈالتے ہیں، جس سے یہ اپنے بسیط اجزائیں تحلیل ہو کر سامنے آ جاتی ہے۔ اس طریقہ سے سفید روشنی کے بسیط اجزائے ترکیبی اپنی موجی طوائفوں کی ترتیب سے ایک سلسلہ میں مرتب ہو جاتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ایک سرے پر تو سب سے لمبے موجی طول ہوتے ہیں، جن سے سرخ رنگ

کا حس ہوتا ہے، اور دوسرے سرے پر سب سے چھوٹے طول ہوتے ہیں،



جن سے ہفتی رنگ کا حس ہوتا ہے۔ ان دونوں سروں کے درمیان ارغوانی کے علاوہ باقی تمام قسم کی لونی نوائیں داخل ہوتی ہیں۔ ارغوانی رنگ سرخ اور ہفتی روشنیوں کو مختلف تناسبات میں باہم ملانے سے پیدا ہوتے ہیں۔ آگے چل کر ان ارغوانی رنگوں کے اضافہ سے طیف کو مکمل فرض کرینگے، تاکہ ایک مسلسل صورت بندہ جائے۔

یہ نوہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ مطالعہ الوان کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ان پر اس ترتیب سے غور کیا جائے جس سے کہ یہ طیف میں واقع ہوتے ہیں۔ لیکن بد قسمتی سے طیف بعض حیثیات سے لونی نوائوں کی تخلیلی موازنہ کیلئے ناموزوں ہے، رنگوں کے کسی سلسلہ کا اگر محض نوائے لون کے اعتبار سے موازنہ کرنا ہو

لے مگر یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ اس میں امتلا و شدت کے تمام مراتب داخل ہوتے ہیں

تو ان کے امتلا اور شدت میں حتی المقدور یکساں رکھنا چاہئے۔ مگر لطیفی رنگوں کی چمک میں بڑا اختلاف ہوتا ہے۔ اس لئے آئندہ ہم ایک ایسا سلسلہ الوان فرض کریں گے جس کی ترتیب تو لطیف کی ہوگی، البتہ امتلا اور چمک میں یہ یکساں ہوئے۔ اس قسم کا سلسلہ اس طرح بن سکتا ہے کہ رنگین کاغذوں کے شفاف ٹکڑے لے کر ان کے نیچے خاکستری یا سفید رنگ کے کاغذ کے ٹکڑے رکھئے جائیں۔ جس سے ان کی چمک اور امتلا کا درجہ یکساں رہیگا۔

مذکورہ بالا خاکستری سلسلہ کی طرح لونی لوانوں کا پورا سلسلہ تدبیراً ہوتا ہے۔ اس کی ابتدا سرخ رنگ سے ہوتی ہے اور ارغوانی سے گزر کر بھروسہ رخ ہی پر ختم ہوتا ہے۔ لیکن اس میں اور خاکستری سلسلہ میں ایک اہم فرق ہے سب سے بڑے موجی طولوں کے حصہ میں سرخ سے زرد کی طرف اشتغالات ہوتے ہیں۔ اس سلسلہ کی ہر کڑی ایسی دو کڑیوں کے مابین واقع ہوتی ہے، جن سے یہ اتنی مشابہ ہوتی ہے، کہ سرخ کا یہ مشکل اور اک ہوتا ہے۔ مگر ایک سے یہ کسی قدر زیادہ سرخ ہوتی ہے، اور دوسری سے زرد۔ اس طرح شروع سے آخر تک یکساں طور پر ایک کڑی سے دوسری کی طرف انتقال ہوتا جاتا ہے جو سفید و سیاہ کے مابین انتقال کے بالکل متماثل ہوتا ہے۔ لیکن زرد سے گزرنے کے بعد جو کچھ واقع ہوتا ہے، اُس کی بہترین تصویر تغیر جہت سے کی جاسکتی۔ انتقال اب بھی جاری ہوتا ہے، مگر اب یہ زرد اور سبز کے مابین ہوتا ہے۔ اس کی ابتدا سبزی مائل زرد رنگوں سے ہوتی ہے، اور پھر کم سے کم قابل اور اک اشتغالات سے گزر کر زردی مائل سبز اور بالآخر خالص سبز رنگ تک ہم پہنچ جاتے ہیں۔ سبز سے گزرنے کے بعد ایک اور تغیر جہت ہوتا ہے یعنی سبز و کبود کا سلسلہ رونما ہوتا ہے۔ کبود سے گزرنے کے بعد ایک اور موڑ آتا ہے جس کے بعد کبود و سرخ کا سلسلہ شروع ہوتا ہے اس میں ہم بنفسی اور ارغوانی سے گزر کر آخر کار سرخ تک پہنچ جاتے ہیں۔ لطیف کے اندر رنگ کا تغیر اس قدر شروع سے آخر تک مسلسل ہوتا ہے کہ ٹھیک طور پر وہ نقطہ متعین نہیں کیا جاسکتا جہاں سے تغیرات جہت

شروع ہوتے ہیں۔ صرف اتنا کہا جاسکتا ہے کہ یہ کہیں تک نہیں بالترتیب سرخ، زرد، سبز اور کبود میں شروع ہونے ہیں۔ کیونکہ جب تغیر حبت واقع ہوتا ہے تو اس کو سر حال کہیں نہ کہیں تو ہونا ہی چاہئے۔ اور جس ٹھیک لفظ پر یہ تغیر واقع ہوتا ہے، وہاں خالص سرخ، خالص زرد، خالص سبز یا خالص کبود عرض کوئی بسیط نوائے لون پائی جانی چاہئے مثلاً سرخ وزرد اور سبز وزرد یا مینی لفظ تغیر خالص زرد ہے۔ اسی طرح ارغوانی اور سرخ وزرد کے مابین لفظ تغیر خالص سرخ ہے۔ اب تک ہم نے امتلا و شدت سے قطع نظر کر کے صرف نوائے لون کے فرق سے بحث کی ہے۔ لیکن باعتبار امتلا و شدت کے بھی لطیف کے تمام الوان کا ایک تدریجی سلسلہ بن سکتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک کو سفید رنگ کے امتراج سے کم و بیش پھیکا پایا جاسکتا ہے۔ اگر لطیف کی جایگزین کرتے وقت روشنی کی عام شدت میں کمی یا بیشی کر دی جائے اور اگر کمی و بیشی بہت زیادہ نہ ہو تو نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ الوان لطیف کی جگہ بس تو فرق ہو جاتا ہے مگر نوائے لون ویسی ہی رہتی ہے۔ لیکن عموماً چمک کے تغیر کے ساتھ امتلا میں تغیر ہوتا ہے۔ اگر چمک زیادہ کر دی جائے تو رنگ پھیکا ہو جاتا ہے، اور اگر کم کر دی جائے تو گہرا ہو جاتا ہے، اور قریباً سیاہ معلوم ہونے لگتا ہے۔ جب چمک کو کافی حد تک بڑھایا گھٹا دیا جاتا ہے تو نوائے لون علی الترتیب محض سیاہی یا سفیدی میں گم ہو جاتی ہے۔ اس میں سفید روتنی کی کمی و بیشی کے ساتھ شدت میں بھی کمی و بیشی کی جاسکتی ہے۔ اس طرح ہر دو تغیرات ایک ساتھ واقع ہو سکتے ہیں۔ جتنے لونی فروق عام زندگی میں تسلیم کئے جاتے ہیں ان مختلف طریقوں سے سب کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ یہ سب کی سب نوائے لون، شدت اور امتلا کے اختلافات پر مبنی ہوتے ہیں۔ پیازی اور گلابی رنگ سفیدی مائل سرخ ہوتے ہیں۔ غلابی گہرا سرخ ہوتا ہے، یعنی ایسا سرخ جس کی شدت اس قدر کم کر دی گئی ہے کہ اس میں سیاہی غالب آجاتی ہے۔ کاہی گہرا سبز ہوتا ہے۔ زردی مائل سبز اور زردی مائل کبود کو عموماً ہلکا سبز اور ہلکا آسمانی یا کبود کہتے ہیں۔ کسی نوائے لون مثلاً کبود کو ہلکا یا گہرا کرنے سے لونی تغیرات کا سلسلہ مرتب ہونا ہے، اور وئے نفسیا

وہ اس سلسلہ کے مائل ہیں جیسے کہ مثلاً گہو و سنہر رنگ ہوتے ہیں۔
 شہ سنا ہوا۔ نہ خود رنگ سے ملوہ نہیں پائی جاتی۔ لطیف میں طبعی روشنی
 سب سے زیادہ سرخ رنگ میں سنبہ ہوتی ہے۔ لیکن ہمارے تجربہ میں زرد رنگ
 سب سے زیادہ نمایاں طور پر چمکیلا ہوتا ہے۔ نیلا سرخ سے کم چمکیلا ہوتا ہے مگر
 ان کی چمک میں جو فرق ہوتا ہے وہ شہ سنا روشنی کے فرق کے متناسب کسی
 طرح نہیں ہوتا۔

۴۔ شبکیہ کی ذاتی خارجی روشنی کی باطل اور مسلسل عدم موجودگی میں بھی ایک خاکستری
 سی روشنی محسوس ہوتی ہے۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ دماغ
 کے بصری رشتہ دوران خون انقبض حرارت وغیرہ کے سے
 داخلی محال سے برابر پہنچ ہوتے رہتے ہیں۔ داخلی ہیجان سے اس قسم کی خاکستری
 ساحت کی جو محسوس ہوتی ہے وہ شبکیہ کی ذاتی روشنی سے تعبیر کی جاتی ہے۔ لیکن
 اگر یہ تجربہ شبکی اعمال پر ہیں بلکہ نسبت زیادہ مرکزی سہا لٹ پر مبنی ہوں تو، یہ نام
 صحیح نہ ہوگا۔

۵۔ رنگ ابینی اور شبکیہ کے انتہائی عاصبہ میں کوئی محسوس کی خلقاً قابلیت نہیں
 ہوتی۔ تم سامنے کی کسی شے پر لگا ہوا جماد اور تمھاری ساحت نظر
 کے ایک گوشہ میں بتدریج آہستہ آہستہ کوئی نامعلوم رنگین شے
 لائی جائے تو جب شروع شروع میں یہ شے ساحت نظر میں داخل ہوگی
 تو اس کا رنگ سفید، خاکستری یا سیاہ معلوم ہوگا، اور اس کا اصلی رنگ صرف
 اس وقت پہچانا جاسکے گا جب یہ مرکز ساحت کے قریب آجائے گی۔

اسی طرح اگر روشنی زیادہ مدھم ہو تو آنکھ کے زرد دھبہ کے علاوہ باقی
 ساری شبکیہ رنگ نابین ہوگی یعنی اسی میں بصارت لون قطعاً مفقود ہوگی۔ جب
 روشنی بہت دھیمی کر دی جاتی ہے تو لطیف کے تمام رنگ خاکستری ہو جاتے ہیں
 دن کی معمولی روشنی سے جب کسی تاریک کمرے میں ہم جاتے ہیں تو ابتداءً اس
 کمرے کی کوئی شے نظر نہیں آتی، لیکن تھوڑی دیر کے بعد آنکھ اپنے کو کمرہ کی خفیف
 روشنی کے مطابق کر لیتی ہے۔ جب تاریکی کے ساتھ یہ مطابقت یا ظلالی تطابق

ہو چکتا ہے تو کمرہ کی چیزیں تو نظر آنے لگتی ہیں، لیکن ان کے رنگوں کا پچھلے ہی امتیاز نہیں ہوتا۔ بلکہ سب کی سب مختلف خاکستری رنگوں کی معلوم ہوتی ہیں۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ جب روشنی اس قدر کم کر دی جاتی ہے کہ رنگ نہیں معلوم ہوتے تو اس وقت ایک خاکستری رنگ کی سی حس ہونے لگتی ہے، جو غالباً محض اسطوانات کی ہونی ہے اسی لئے قعر مرکزی، جس میں اسطوانات ہیں ہوتے، اسی طرح کا لفظ بھی نہیں پیدا کر سکتا۔ اگر اس پر رنگین روشنی ڈالی جائے تو ہم دیکھتے ہیں کہ بتدریج روشنی کم ہوتے ہی، اس کا رنگ خاکستری میں تبدیل ہوئے بغیر دفعۃً غائب ہو جاتا ہے۔ شبکیہ کے دیگر حصوں میں بھی، جہاں تاریکی کے ساتھ آنکھ مطابقت نہیں پیدا کرتی یہی ہوتا ہے۔ اگر رنگ کے چند شفاف ٹکڑے پیچھے کی جانب سے روشن کیے جائیں اور جو روشنی ان میں سے چھین کر آتی ہے اس کو بتدریج کم کیا جائے (در انجلیک) دن کی عام روشنی وہی معمولی طور پر قائم رہے، تو یہ ٹکڑے اس وقت تک اپنے جدا گانہ رنگ باقی رکھتے ہیں جب تک کہ سیاہی ان کی جگہ نہیں لے لیتی، یعنی یہ رنگ سیاہی میں منتقل ہونے سے پہلے کوئی درمیانی خاکستری شکل اختیار نہیں کرتے۔ یا یوں کہو کہ اس صورت میں کوئی حیالی لونی فصل نہیں ہوتا۔ جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ شبکیہ اپنے کو مدہم روشنی کے مطابق کر لیتی ہے۔

جن صورتوں میں کہ عام تنویر یا روشنی بتدریج کم کر دی جاتی ہے، ذرا کمزور لونی میں فصل پیدا ہو جائے، ان میں بھی مختلف رنگوں کی اضافی چمک میں بڑا تغیر ہو جاتا ہے۔ طیف کے سرخ کنارے کے رنگ نسبتاً زیادہ گہرے اور سیلے کے نسبتاً زیادہ چمکیلے معلوم ہوتے ہیں، اور سب سے زیادہ چمک سبز رنگ میں پہنچ جاتی ہے۔ بخلاف اس کے معمولی روشنی میں سب سے زیادہ چمک زرد حصہ میں ہوتی ہے۔ چمک کا یہ اضافی تغیر رنگوں کے خاکستری ہونے سے پہلے ہی شروع ہو جاتا ہے۔ مگر خاکستری ہونے کے بعد بہت نمایاں ہو جاتا ہے۔

جو لوگ نہ صرف دھندلی روشنی میں بلکہ ہر صورت میں لونی نواؤں کے محسوس کرنے سے کلینتہ محروم ہوتے ہیں، ان کی حالتوں کا بڑے غور و خوض سے مطالعہ کیا گیا ہے۔ ان کو ہر شے سفید و سیاہ دیکھائی دیتی ہے۔ اس قسم کے اکثر

مریضوں کی حالت طیفی حس نور کی تقسیم شدت کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہے معمولی آنکھ کو زرد حصہ سب سے زیادہ روشن معلوم ہوتا ہے۔ جو آنکھ رنگ کے لئے بالکل اندھی ہوتی ہے اس کو زرد حصہ کے بجائے طیف کا سبز حصہ سب سے زیادہ روشن نظر آتا ہے۔ ابھی ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ اگر طیف کو زیادہ مدہم روشنی میں دیکھا جائے تو یہ اپنے حصوں کی چمک کی تقسیم میں بھی تغیر ظاہر کرتا ہے۔ جو شخص رنگ کے لئے کلیتہً اندھا ہوتا ہے وہ معمولی قوت کی تنویر کو زیادہ تر برداشت نہیں کر سکتا ایسے اشخاص دھیمی روشنی میں تو اچھی طرح سے دیکھ سکتے ہیں مگر پوری روشنی سے ان کو سخت تکلیف ہوتی ہے اور چند صیحات دیتے ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان لوگوں کی معمولی حالت ایسی ہوتی ہے، جیسی کہ عام نظر کے آدمی کی۔ اس صورت میں جب اس کی آنکھیں ہلکی یا دھندلی روشنی سے کسی وقت مانوس ہو جاتی ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں رنگ نابینا یکساں ہوتی ہے۔ دونوں حالتوں میں ایک خاص شبکی آلہ یا حصہ کام دیتا ہے، جس سے صرف خاکستری حس پیدا ہوتی ہے دراصل ایک رنگ اور سفید و سیاہ کی حس و تیز یا تو سرے سے پایید ہوتی ہے یا عارضی طور پر مفقود ہو جاتی ہے۔

۶۔ ناقص رنگ شبکیہ کے خارجی حاشیہ اور نقطہ اصفر کے مابین ایک طبقہ ہے جس میں ناقص طور پر رنگ نابینا پائی جاتی ہے۔ اس کو زرد اور نیلے کی قوس ہوتی ہے مگر سرخ و سبز کی نہیں ہوتی۔ گذشتہ فصل میں جو اختیار بیان کیا گیا ہے اُسی طرح کے اعتبار سے اس کی بھی تحقیق ہو سکتی ہے۔ جب طیف کے رنگوں کو ترجیحی نظر سے اس طرح دیکھا جاتا ہے کہ یہ شبکیہ کے اس طبقہ پر پڑتے ہیں جو ناقص یا جزئی طور پر الوان کے لئے بے حس ہوتا ہے، تو طیف کا سبز و کبود حصہ خاکستری معلوم ہوتا ہے یہ خاکستری حصہ پورے طیف کو دو حصوں میں منقسم کر دیتا ہے۔ جو حصہ نسبتاً زیادہ طویل موج کی روشنی پر مشتمل ہوتا ہے وہ زرد معلوم ہوتا ہے اور جو نسبتاً کم طویل موج کی روشنی پر مشتمل ہوتا ہے وہ نیلا معلوم ہوتا ہے۔ سرخ و سبز کی

تمیز نہیں ہوتی۔

یہ ایک مشہور بات ہے کہ بعض لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی ساری شکیہ ناقص طور پر رنگ نابین ہوتی ہے۔ ایسے لوگ سرخ اور سبز رنگ میں تمیز نہیں کر سکتے۔ اب اگر بخیریدی طور پر دیکھا جائے تو سرخ و سبز میں عدم تمیز کا یہ نقص صرف دو طرح سے پیدا ہو سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک شخص جو سرخ و سبز دونوں رنگوں کے محسوس کرنے کی قابلیت نہیں رکھتا وہ ان دونوں میں تمیز بھی نہیں کر سکتا۔ اسی طرح جو شخص سرخ رنگ کے محسوس کرنے کی قابلیت رکھتا ہے اور سرخ کی نہیں رکھتا یا جو سبز کی رکھتا ہے اور سرخ کی نہیں رکھتا اس پر بھی یہ عاوق آ سکتا ہے۔ اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ زرد رنگ کئی اس ان افعال تشبہ کی ترکیب کا نتیجہ ہے جو بالترتیب سرخ اور سبز روشنی سے پیدا ہوتے ہیں تو جن لوگوں میں سرخ رنگ کے محسوس کرنے کی قابلیت نہ ہو ان کو تمام زرد چیزیں سرخ معلوم ہونگی۔ ناقص رنگ نابین کی ان دونوں طریقوں سے توجیہ کی جاتی ہے یہ حیثیت مجموعی غالب گمان یہ ہوتا ہے کہ جو لوگ ناقص طور پر رنگ نابین ہوتے ہیں، ان کی تشکیلیہ سرخ یا سبز دونوں کے محسوس کرنے سے یکساں قاصر ہوتی ہے۔ لیکن یہ مسئلہ مشکل ضرور ہے۔ شہادت واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ناقص رنگ نابین دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک میں سرخ رنگ کی اور دوسری میں بہر رنگ کی حس مفقود ہوتی ہے۔ لیکن ایسی مثالیں بھی ملی ہیں جن میں صرف ایک ہی آنکھ رنگ نابین ہوتی ہے، باقی دوسری اپنی معمولی حالت میں ہوتی ہے۔ جو لوگ سرخ کوری اور سبز کوری میں امتیاز کرتے ہیں انکے خیال کے بموجب اس قسم کی امتداد سرخ کوری کے ماتحت آتی ہیں۔ لیکن اس قسم کی حالتوں میں لونی کوری جو تنہا دت دیتے ہیں وہ یہ ہے کہ وہ ناقص آنکھ سے زرد اور نیلے رنگوں کو تو دیکھتے ہیں، اور سرخ و سبز رنگوں کو دیکھنے سے قاصر رہتے ہیں۔ ان کو لطیف میں ایک حصہ زرد اور نیلے رنگوں کا اور دوسرا حصہ خاکستری نظر آتا ہے جس کو معمولی نظر کے اشخاص سرخ و سبز دیکھتے ہیں۔

اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ ناقص رنگ نابین میں سرخ و سبز دونوں رنگوں

کی حس نہیں ہوتی تو ہم کو رنگ نابینی کے اُن دو عیدہ اقسام میں عرق کی کوئی نہ کوئی توجیہ کرنی چاہیے جن کو مخالف نظریہ کے مطابق سرخ نابینی اور سبز نابینی کہا جاتا ہے۔ ان دونوں اقسام میں لطیف کے قصیر الموج سرے کی روشنی کو طویل الموج سرے کی روشنی کے ساتھ مختلف نسبتوں میں ملا کر ان تمام لونی نواؤں کا پیدہ کرنا ممکن ہے، جن کو وہ ایسی حالت میں دیکھ سکتے ہیں جب کہ ان کی شبکیہ درمیانی بسیط روشنیوں سے متاثر ہوتی ہے۔ پہلی قسم میں جس کو سرخ نابینی کہا جاتا ہے، لطیف کے انتہائی سرے کی کرنیں جن سے عام آنکھ کو سرخ رنگ کی حس ہوتی ہے، کسی طرح کا کوئی محسوس اثر پیدا نہیں کرتیں اور دوسری سرخی مائل کرنوں سے بہت ہی خفیف حس پیدا ہوتی ہے۔ دوسری قسم کے استحصال میں شبکیہ لطیف کے سرخ سرے کی کرنوں سے تو ایک حد تک متاثر ہوتی ہے، اور سرخی مائل کرنیں پہلی قسم کے مقابلہ میں عموماً زیادہ شدید حس پیدا کرتی ہیں۔ کسی سرخی مائل زرد رنگ کا تقریباً ایک خالص زرد رنگ سے موازنہ کرنے میں پہلی قسم کے شخص کے لئے بہ نسبت دوسری قسم کے شخص سے سرخی مائل زرد روشنی چوکنی کرنی پڑتی ہے، تب جا کر کہیں نتیجہ، حسوں کی شدہ اور لونی نوا برابر ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ سرخ روشنی کی نا بلایت حس دونوں اقسام میں سہایت مختلف ہے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ سرخ روشنی دوسری قسم میں تو سرخی کی حس پیدا کرے، مگر پہلی میں نہ کرے۔ اس کے بجائے دوسری توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ سرخ روشنی پہلی قسم کی نسبت دوسری قسم میں زرد حس پیدا کرنے کی زیادہ قوت رکھتی ہے۔

۴۔ مختلف موجی طولوں کی روشنیوں کے ساتھ تناسب کے ساتھ تمام موجی طولوں کی روشنیوں کو باہم ملا دیا جاتا ہے تو اس سے خاکستری یا سفید روشنی پیدا ہوتی ہے۔ اگر اس مرکب میں نسبتہ کوئی روشنی مثلاً سبز یا نیلی غالب ہوتی ہے، تو اس کا نتیجہ سفیدی مائل سبز یا سفیدی مائل

نیلا رنگ ہوتا ہے۔

اگر ہم لطیف میں سے کوئی ایک رنگ انتخاب کریں، تو کوئی نہ کوئی ایسا

دوسرا رنگ مل سکتا ہے جس کو اگر اس کے ساتھ ٹھیک تناسب سے ملایا جائے تو ایک بے کوئی سی پیدا ہو جائیگی۔ اگر اس مرکب میں کوئی جزو اس سے زیادہ موجود ہو جتنا کہ خاکستری بنانے کے لئے مطلوب ہے تو اس کا رنگ مرکب پر غالب آجاتا ہے۔ دوسری روشنی درجہ امتداد کو کم کر دیتی ہے۔ چنانچہ اگر سبز سے زرد اور نیلے رنگوں کو ٹھیک تناسب کے ساتھ ترکیب دیا جائے تو ان سے سفیدی کی حس ہوتی ہے۔ جس قدر نیلے رنگ کے تناسب میں اضافہ کیا جاتا ہے اسی قدر سفیدی پر نیلا پن غالب آجاتا ہے، اور جس قدر زرد رنگ کا تناسب زیادہ ہوتا جاتا ہے اسی قدر سفیدی پر زردی کا غلبہ ہوتا جاتا ہے۔ جو رنگ باہم مل کر سفیدی پیدا کرتے ہیں انکو کھیل یا متم کہا جاتا ہے اس طرح زرد کبود کا متم یا کھیل ہے لطیف کا سرخ رنگ سبز کی نہیں بلکہ نیلگوں سبز کی کھیل کرتا ہے۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ لطیف کا سرخ رنگ خالص سرخ نہیں بلکہ زردی مائل سرخ ہوتا ہے۔ چونکہ لطیف کے ہر ممتاز رنگ کا متم یا خود طیف میں یا مرغوانی سلسلہ میں موجود ہوتا ہے اس لئے کھیل رنگوں کے جوڑے بے شمار ہونے ہیں۔ اگر ایسی بسیط روشنیاں، جن کے رنگ لطیف میں ایک دوسرے سے بہت بعد نہ رکھئے ہوں، ملا دی جائیں تو ایک درمیانی روشنی کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً اں بسیط روشنیوں کو ملا کر، جو انفرادی طور پر سبز اور نیلا رنگ پیدا کرتی ہیں ہم تمام نیلگوں سبز الوان بنا سکتے ہیں نیلی روشنی کا حصہ زیادہ ہو تو سبزی پر نیلا پن غالب ہوگا، اور سبز روشنی کا حصہ زیادہ ہو تو نیلے پر سبزی غالب ہوگی۔ اگر ہم نیلے کو زردی مائل سبز کے ساتھ ملا دیں تو ہمارا مرکب سفیدی کے ساتھ ملا ہوا سبز ہوگا، جو نیلے اور زرد کے امتزاج کا نتیجہ ہے۔ اس مرکب کی سبزی (نیلے یا زرد روشنی کے تناسب ترکیبی کے مطابق) نسبتاً خالص، یا نیلگوں یا زردی ہو سکتی ہے۔ خالص نیلے اور خالص زرد کی ترکیب سے سفید پیدا ہوتا ہے۔ اگر اور آگے بڑھ کر ہم نیلے کو سرخ کے ساتھ ملا دیں تو ایک نیا مرغوانی، رنگ بن جاتا ہے جو لطیف میں نہیں ہوتا۔ لطیف کی سرخ روشنی کو خاص تناسبات کے ساتھ سبز روشنی میں ملانے سے زرد رنگ پیدا ہوتا ہے۔ اگر سرخ روشنی کی مقدار زیادہ کر دی جائے تو زردی میں سرخی زیادہ آجاتی ہے اور اگر سبز روشنی

کی منفرد اور بڑھادی جائے تو سبزی زیادہ آجاتی ہے۔
اگر ہم ایسے تین رنگ لیں جن میں باہم یہ تعلق ہو کہ کوئی سے دوسرے کے متضاد بن جاتے ہوں تو ان تینوں کے مختلف رنگیابنت سے طیف کے نام رنگ پیدا کئے جاسکتے ہیں لیکن ایسا رنگی یا تلافی مجموعہ صرف ایک ہی ہے جس کے ذریعہ سے باقی رنگ اعلیٰ و جہ امتلا کے ساتھ پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ یہ مجموعہ سرخ، سبز اور نیلگوں بنفشی رنگ کا ہے۔ اسی لئے سرخ سبز اور بنفشی کو اصلی رنگ کہا جاتا ہے۔

مختلف طول کی موجوں کو ملا کر نتیجہ حس کے معلوم کرنے کا بہتین طریقہ ہے، ہر طیف کے دو مختلف حصوں کو شبکیہ کے ایک ہی حصہ کے سامنے اور ایک ہی وقت میں لایا جائے۔ ایک اور طریقہ یہ ہے کہ رنگ کے پسے یا لٹو سے کام لیا جائے جن رنگوں کی تحقیق مقصود ہوتی ہے ان کے قطعات دو اور می چکر پر رکھ دئے جاتے ہیں۔ ان کے رنگے میں تا بہ امکان خالص رنگ استعمال کرتے جاتے ہیں۔ یعنی جہاں تک ممکن ہو ان سے نسبت روشنی ممکن ہو نہ کہ بہ نسبت۔ پھر ہر ایک کو تیزی کے ساتھ گھمایا جاتا ہے۔ اگر شبیب پر اب اس قسم کی روشنی کا اثر ختم ہونے سے پہلے دوسری کا پڑ جائے۔ اس طرح مختلف طرح ایک دوسرے سے پروان ہو گئے۔ اب اگر ہر ایک کا ایک قطعہ نیلا ہے اور دوسرا رو، نیز اگر رنگوں کا تناسب ٹھیک ہے، تو تیز گھومتا ہوا چکر حاکسبزی نہ آسکا۔
۸۔ اثرات تقابل | چاندنی رات میں جب کوئی شخص لالین کے اثرات سے گزرتا ہے تو اس کے دوسرے بڑھتے ہیں۔ جو

سایہ لالین کی روشنی سے غلبہ ہوتا ہے اور جس پر صرف جامد کی روشنی پڑتی ہے وہ نیلا معلوم ہوتا ہے۔ چاند کی روشنی سفید، تیز قریب صغیر ہوتی ہے سایہ کے نیلا معلوم ہوتا ہے۔ جب وہ تقابل ہوتا ہے یعنی لالین کی زور روشنی جو گرد و پیش کے منظر پر پڑتی ہے۔

۹۔ صنایع میں طرح رنگ ملاتے ہیں وہ ان روشنیوں کے مرکب۔ کئی سی طرح مساوی نہیں ہوتا جو ان سے منکس ہوتی ہیں۔

اُس کے تقابل سے سایہ کارنگ زر معلوم ہوتا ہے۔ شبکیہ کا زروروشنی سے متبہج ہونا، بالواسطہ شبکیہ یا مرکز عصبی مادہ کے اس حصہ کو متبہج کر دیتا ہے، جو براہ راست اس سے متاثر نہیں ہوا ہے۔ اس طرح زروروشنی سے جو اثر پڑتا ہے وہ اُس کے مائل ہوتا ہے، جو نیلی روشنی کے براہ راست عمل کرنے سے ہوتا۔ اب نیلا رنگ زر وکامتمم ہے۔ اور منظر کے کسی حصہ کا بھی رنگ ہوا عام طور پر یہ اپنے ملحق حصوں کو اپنے متمم رنگ میں رنگ دیتا ہے۔ اس قسم کا اثر اس وقت سب سے زیادہ ہوتا ہے، جب یکساں رنگ کا کوئی بڑا منظر چھوٹے پر عمل کرتا ہے۔ نسبتاً ایک وسیع نیلی سطح پر خاکستری دھبہ نمایاں طور پر زروروشنی مائل معلوم ہوتا ہے۔ اگر اسی سطح پر خاکستری دھبہ کے بجائے سرخ دھبہ ہو تو اس کا رنگ اپنے مقابل رنگ کے ساتھ مل جائیگا۔ یعنی یہ زروروشنی مائل یا سرخی مائل زروروشنی معلوم ہوگا۔ اثر تقابل اس مقام پر سب سے زیادہ نمایاں ہوتا ہے جہاں دونوں رنگ ملتے ہیں۔ اگر ان رنگوں کے مابین کوئی خط فاصل ہو تو اس سے اثر تقابل میں خلل پڑتا ہے۔ مثلاً نیلی سطح کے سرخ دھبہ کے گرد اگر نیل سے ایک خط کھینچ دیا جائے تو اس سے اثر تقابل منسل ہو جائیگا۔ یہ اختلاف رنگین سطح کے اختلافات ساخت سے بھی پیدا ہوتا ہے۔ انہیں اسباب کی بنا پر اثر تقابل اسی وقت پوری طرح سے ظاہر ہوتا ہے جب خطوط کو محو اور سطح کے اختلافات ساخت سے کم از کم کر دیا جاتا ہے۔ رنگین سایوں کی صورت میں یا رنگین شیشوں کی روشنی دیوار پر ڈالنے سے اثر تقابل نہایت ہی خوبی کے ساتھ نمایاں ہوتا ہے۔ ایک آسان طریقہ یہ ہے کہ کاغذ کا ایک چھوٹا سا ٹکڑا اس کے ایک بڑے تختہ پر رکھیں اور دونوں پر باریک کاغذ کا ایک تختہ پھیلا دیں جس سے خطوط چھپ جائیگی اور اختلاف ساخت نہ معلوم ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ اثر تقابل بالعموم اسی قدر زیادہ قوی ہوتا ہے جس قدر کہ شبکیہ کے اُس حصہ کا متبہج جو براہ راست اس سے متاثر ہو کمزور ہوتا ہے۔ اس لئے اختصار کے واسطے خاکستری رنگ سفید سے بہتر ہوتا ہے۔ سفید و سیاہ میں بھی اثر تقابل پایا جاتا ہے۔ جو خاکستری رنگ سفید زمین پر تو گہرا معلوم ہوتا ہے وہی سیاہ پر

ہلکا معلوم ہوتا ہے۔ اگر متقابل الوان ایک دوسرے کے متضاد ہوں تو متقابل ان کے امتلا کو زیادہ کر دیتا ہے۔

منفی متقابل بعدی
اگر سیاہ زمین پر کے کسی سفید نشان یا دھبہ کو کچھ دیر تک نظر جاکر دیکھیں، اور پھر اس کے بعد کسی سفید زمین کی طرف نظر کو پھیریں تو اس پر دم بھر کے لئے ایک خاکستری نشان نظر آتا ہے۔

اسی طرح اگر سفید زمین پر کے کسی سیاہ نشان پر نظر جمی ہوئی ہو اور پھر خاکستری زمین کی طرف دیکھا جائے، تو اس پر سفید نشان کی متقابل پیدا ہو جاتی ہے۔ بعدی متضادات جو اصل مہیج کے دور ہو جانے کے بعد پیدا ہوتی ہیں، انکو منفی متضادات کہا جاتا ہے۔ کسی سرخ نشان کو دیکھتے دیکھتے جب نظر سفید یا خاکستری زمین پر پڑتی ہے، تو اس کی منفی متقابل جو پیدا ہوتی ہے یعنی منفی متقابل کا رنگ اصل سے کے رنگ کا تکمیلی یا متضاد رنگ ہوتا ہے۔ اسی لئے نارنجی رنگ کی منفی متقابل آسمانی ہوتی ہے، سبز کی گلابی اور زرد کی گہری نیلی و قس علی ہذا اگر اصل مہیج بہت ہی تھوڑی دیر کے لئے نظر کے سامنے آیا ہو، تو ممکن ہے کہ اول نظر میں اس سے منفی کے بجائے مثبت متقابل پیدا ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ آگے چلکر معلوم ہو گا۔ منفی متضادات اصل مہیج کے بعد محض آنکھ کے بند کرنے سے پیدا ہو جاتی ہیں۔

لیکن منفی متقابل کی پیدائش کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اصل مہیج دور ہی کر دیا جائے۔ بلکہ اس کی شدت کم کر دینے سے بھی یہی نتیجہ نکل سکتا ہے۔ اگر زرد زمین پر کوئی سرخ نشان ہو جس کی طرف ہم نظر جمائے ہوئے دیکھ رہے ہوں، اور اس حالت میں چراغ کی لوگٹھا کر یا اور کسی طرح روشنی کم کر دی جائے تو زرد زمین پر سرخ نشان کے بجائے، نیلی زمین پر سبز نشان نظر آنے لگے گا۔

ایک اور طرح سے بھی یہی نتیجہ پیدا ہوتا ہے۔ جس میں نہ تو اصل مہیج کو دور کرنا پڑتا اور نہ اس کی شدت کم کی جاتی ہے۔ اگر ہم کسی رنگ کی طرف

دیر تک لٹو جاتے دیکھنے میں نور متہ رفتہ اس کا امتلا کم ہوتا جاتا ہے۔ زرد رنگ کی طرف دیر تک لٹو جاتے رنگ کا وہی اثر ہوتا ہے جو زرد روشنی میں رفتہ رفتہ اس کی تمام سیلی روشنی کے مٹانے کا ہوتا ہے۔ یعنی یہ ہلکا معلوم ہونے لگتا ہے۔ ہم ان تمام واقعات کو ایک اصول کے ماتحت کر سکتے ہیں۔ وہ یہ کہ کسی مہیج کے دیر تک سامنے رہنے سے نہ صرف شبکیہ کے گرد و پیش کے حصوں بلکہ خود براہ راست مہیج حصہ پر بھی تقابل کا اثر ہوتا ہے۔ جب مہیج دور کر دیا جاتا ہے یا اس کی شدت کم کر دی جاتی ہے تو یہ اثر تقابل منفی متال کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ جب مہیج اتنی دیر تک رہتا ہے کہ اپنے مثبت اثر کو باقی رکھتا ہے تو اس کے ساتھ اثر تقابل عکس نقصان امتلا کا باعث ہو جاتا ہے۔ اس طرح شمع یا گیس کی زرد روشنی دیر تک نظر کے سامنے رہنے کے بعد قریباً سفید روشنی کے برابر ہو جاتی ہے۔ یہاں یہ بات یاد رکھنے والی ہے کہ منفی تشالات تقابل کی بنیاد پر ایک دوسرے کی نوائے لونی میں ترسیم و تغیر کر دیتے ہیں۔ اور یہ ایسی صورتوں میں بھی ہوتا ہے جب کہ معمولی حالات کے اندر اثر تقابل کا پیدا ہونا دشوار ہوتا ہے۔ سفید زمین پر سرخ نشان کی منفی تشال نیلگوں سبز ہوتی ہے۔ اور سفید زمین کی منفی تشال تقابل سے سرخی مائل معلوم ہونے لگتی ہے۔ یہ ایک اہم بات ہے، کیونکہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ واقعات تقابل کسی ذہنی مغالطہ پر مبنی نہیں ہوتے، جیسا کہ ہیلہو لٹر کا دعویٰ ہے۔

۱۰۔ مثبت تشال جب روشنی شبکیہ پر عمل کرتی ہے، تو اس کو اپنا پورا اثر کرنے میں کچھ دیر لگتی ہے، اور مہیج کے دور ہونے کے بعد شبکیہ کے مہیج کے بعدی کے دور ہونے میں کچھ وقت صرف ہوتا ہے۔ سیاہ چکر میں اگر ایک سفید قطعہ یا ٹکڑا لگا کر چکر کو تیزی کے ساتھ ہم بچھرائیں تو آنکھ کو یہ پورا چکر یکساں خاکستری رنگ کا معلوم ہو گا۔ بات یہ ہے کہ سفید ٹکڑا جب چکر کھاتا ہے تو اس سے شبکیہ کے حصے کے بعد دیگرے متاثر ہوتے ہیں، لیکن یہ اثر اتنا شدید نہیں ہوتا جتنا کہ ایک ہی حصہ پر مہیج کے کچھ دیر تک عمل کرنے سے ہوتا۔ سرعت گردش کی بنیاد پر پہلے مہیج کا اثر ابھی پوری طرح زائل نہیں ہونے پاتا کہ یہ چکر ابھی اسی مقام پر پہنچ جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آنکھ کو ایک یکساں خاکستری رنگ

کی حس ہوتی ہے اور یہ بعینہ وہی ہوتی ہے جو چکر کے ساکن ہونے کی صورت میں سفید ٹکڑے کی روشنی کو پورے چکر پر مساوی تقسیم سے پیدا ہوتی۔ مہیج کے ختم ہونے کے بعد بصری حس کا باقی رہنا، بعض حالات میں مثبت تماثل بعدی کا باعث ہوتا ہے۔ یہ تماثل اس وقت بہت زیادہ نمایاں ہوتی ہے، جب کہ نظر حاکم دیکھنے کے بجائے کسی شے کو محض یونہی سرسری طور پر دیکھ لیا جاتا ہے۔ مثبت تماثلات بعدی کے لئے وہ صورت سب سے زیادہ مناسب و موافق ہوتی ہے جبکہ کچھ دیر کے لئے آنکھ روشنی کے اثر سے علیحدہ رہتی ہے اور پھر دم بھر کے لئے ذرا شدید مہیج سامنے آ جاتا ہے۔ چنانچہ صبح کو بیدار ہوتے ہی لمحہ بھر کے لئے دیکھ کی طرف دیکھ کر اگر فوراً آنکھوں کو بند کر لیا جائے تو دیرپہ کے چمکتے ہوئے شیشوں اور دھندلے تختوں کی تماثل خاصی دیر تک آنکھوں کے سامنے رہیگی۔ اور ان تماثلات کا رنگ وہی ہوگا جو اصل اشیاء کا ہے۔

۱۱۔ سیاہی کی حس کیونکہ تقریباً تمام علمائے نفسیات کا اب اس پر اتفاق ہے کہ سیاہی ہوتی ہے، ایک مثبت حس ہے، نہ کہ محض تجربہ بصری کا عدم جس طرح خاموشی کی حس تجربہ سمعی کے عدم کا نام ہے۔ بایں ہمہ کوئی خارجی مہیج ایسا نہیں ہے جو سیاہی کی حس کا سبب ہو سکتا ہو۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ حس سفیدی اور رنگوں کی طرح شبکیہ پر ضیائی عمل کے ہونے سے نہیں، بلکہ اس کی عدم موجودگی سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ ممکن ہے کیونکہ شبکیہ کے کسی حصہ یا داغی شبکی آلات پر صرف خارجی مہیج ہی کا اثر نہیں ہوتا بلکہ خود اس کی گذشتہ حالت اور ان موجودہ اعمال کو بھی دخل ہوتا ہے جو کسی وقت اس لئے دیگر حصوں میں جاری ہوتے ہیں۔ جب آنکھ دھیمی روشنی کو قبول کر لیتی ہے، جس کی وجہ سے حس صرف اسطوانات کے اندر رہ جاتی ہے تو اس صورت میں سیاہ کا فاکستری سے الگ کوئی تجربہ نہیں ہوتا۔ سیاہی کا صرف

۱۲۔ پھر بھی ڈاکٹر وارنر جیسے مستند عالم نفسیات کو اس سے اتفاق نہیں۔ دیکھو برٹش جرنل آف سائکالوجی، جلد اول صفحہ ۴۰، ۴۱

اس وقت تخریب ہوتا ہے جب شبکیہ کا ایک حصہ، جو پہلے سفید روشنی سے متاثر تھا اور جس کو اب کوئی خارجی مہیج متاثر نہیں کر رہا ہے، قبولِ ظلمت کی حالت میں نہ رہتا۔ چنانچہ جب ہم دن کی روشنی سے کسی بالکل اندمیری کو ٹھہری میں داخل ہونے میں تو چونکہ فوراً شبکیہ اندمیرے کو قبول نہیں کرتی، اس لئے سیاہی کی حس پہ لیتی ہے۔ اسی طرح جب شبکیہ کا کوئی خاص حصہ غیر متہیج ہوتا ہے اور باقی شبکیہ کو روشنی پہنچ کر رہتی ہوتی ہے، تو اس حصہ ظلمت کو پوری طرح نہیں قبول کر سکتا، اور اس لئے سیاہی کی حس ہوتی ہے۔

اس لئے سیاہ رنگ کی حس کو کسی خارجی مہیج سے براہ راست پیدا نہ ہو۔ مگر اس کے باوجود تقابل کی بنا پر یہ شبکیہ کے تیج پر ضرور مبنی ہوتی ہے۔

۱۲۔ حس نور کے متعلق مشابہہ اور اعتبار سے، براہ راست، ان عضویاتی اعمال عضویاتی لذیات کا کوئی پتہ نہیں ملتا جو حس نور سے شبکیہ یا آلہ بصر کے جسمی مادہ میں پیدا ہوتے ہیں۔ بلکہ اس کے متعلق جو نظریات قائم کئے گئے ہیں وہ سب اختراعی و قیاسی ہیں جن کی بنیاد نفسیات و طبیعیات کی معلومات پر ہے۔ ان میں دو بہت مشہور ہیں، ایک ہیلیمولٹز کا دوسرا ہمبرگ کا۔ لیکن بقیہ بحث بالکل نہیں، البتہ تاریخی اہمیت ضرور رکھتے ہیں کیونکہ اس مسئلہ پر بعد کو جو کچھ بحث ہوگی اس کا اساس یہی ہیں۔

طبعی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ہیلیمولٹز کا نظریہ دراصل اتنے اچھی نوعیت کے واقعات پر مبنی ہے۔ اس کی غایت یہ ہے کہ طبعی روشنی کے بہت سے مختلف مجموعوں سے جو ایک ہی رنگ پیدا ہوتا ہے اس کی آسان سے آسان توجیہ ہو سکے۔ ہیلیمولٹز کا خیال یہ تھا کہ صرف تین انتہائی عضویاتی اعمال کو مان لے کے، اس کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ ان میں سے، ایک عمل پہلے شبکیہ میں واقع ہوتا ہے اور خود شبکیہ کے مخصوص اعصاب کے ذریعہ دماغ میں بھیجتا ہے، جہاں یہ اپنا ایک خاص قسم کا نتیجہ پیدا کرتا ہے۔ ان اعمال تینوں کو

الگ الگ لیا جائے تو یہ ہلکے نیلگوں سرخ، ہلکے زردی مائل سبز اور گہرے سمندر سی نیلے رنگ کی حس کے مطابق ہوتے ہیں۔ اگر ان رنگوں کو مساوی تناسب کے ساتھ ترکیب دیا جائے تو سفید یا فاکسری کی حس ہوتی ہے۔ روشنی کی ہر قسم اور ہر امتزاج ان تینوں اعمال کو متہیج کرتا ہے۔ اسی لئے متہیج کے معمولی حالات میں کسی رنگ کا امتلاء کامل نہیں ہوتا۔ بلکہ اس میں ہمیشہ ایک خاص جزو سفیدی کا ضرور ملا ہوتا ہے۔ سبز و سرخ، سبز و کبود (نیلا) اور سرخ و کبود اگر مختلف نسبتوں کے ساتھ ترکیب دیا جائے تو لطیف کے تمام الوان مع ارغوانی رنگوں کے حاصل ہو سکتے ہیں۔

مختلف الطول امواج کی روشنیوں کی ترکیب و امتزاج سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں یہ ظاہر یہ نظریہ اُن کی توجیہ کے لئے نہایت ہی تشفی بخش معلوم ہوتا ہے لیکن جب ان نتائج کی جانچ ہم ان کی نفسیاتی تحلیل سے کرتے ہیں تو زرد و سفید کے بارے میں ہم کو وقت کا سامنا ہوتا ہے۔ سبز و روشنی کو اگر نیلی روشنی کے ساتھ ملا دیا جائے تو نیلگوں سبز و روشنی پیدا ہوتی ہے۔ یہ پہلو مشہور کہتا ہے کہ سبز اور نیلے کے الگ الگ جو عضویاتی اعمال ہیں، یہ نتیجہ ان ہی کی ترکیب پر مبنی ہوتا ہے۔ خود حس کی جب جانچ کی جاتی ہے تو اس بیان کی تائید ہوتی ہے۔ نیلگوں سبز میں سبز اور نیلے دونوں رنگوں کی خصوصیات موجود ہوتی ہیں، یہ ایک ہی وقت میں دونوں کے مشابہ ہوتا ہے۔ اگر سبز کا غلبہ ہے تو اس میں سبزی زیادہ ہوگی اور نیلے کا غلبہ ہے تو نیلگوں زیادہ ہوگی۔ لیکن سرخ و سبز و روشنی کی آمیزش کا نتیجہ سرخی مائل سبز نہیں بلکہ زرد نکلتا ہے۔ اسی زرد میں سرخ و سبز دونوں کی خصوصیات موجود نہیں ہوتیں، جیسا کہ نیلگوں سبز میں سبز اور نیلے دونوں کی ہوتی ہیں۔ کتنی ہی تحلیل و تحقیق سے کام لو مگر کوئی رنگ سرخی مائل سبز نہیں محسوس ہو سکتا۔ یہی حال سفید کا بھی ہے۔ پہلو مشہور کے نزدیک سفید رنگ تین انتہائی عضویاتی اعمال کا مرکب ہے۔ لیکن یہ بہ وقت واحد سرخ سبز و کبود تینوں کوئی نواؤں پر مشتمل نہیں ہوتا ہے۔ اب اس کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ ایک شبکی عمل جو دو قسم کے مہیجات سے پیدا

ہوتا ہے، وہ ایسی حس کا کیوں باعث ہوتا ہے جو باعتبار کیفیت اُن حسوں میں سے
ہر ایک کے مشابہ ہوتی ہے جو علیحدہ علیحدہ دونوں قسم کے مہجات سے پیدا ہوتیں لیکن
ایک صورت میں دو مختلف روشنیوں کی ترکیب سے ایسا رنگ پیدا ہوتا ہے جو
دونوں کے مشابہ ہوتا ہے، اور دوسری صورت میں ایسا نہیں ہوتا تو بالکل بجا
طور پر یہ فرض کرنا ٹھیک ہے کہ دونوں صورتوں کے شبکی و مرکزی حالات میں کوئی اصولی
فرق ہے۔ مگر ہمیشہ لکٹر کے نظریہ میں اس فرق کی مطلق گنجائش نہیں نکلتی۔

ناقص رنگ نامی کے واقعات سے اس نظریہ پر ایک سخت اعتراض
پڑتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اگر ہمیشہ لکٹر کا خیال صحیح ہو تو ایک یا ایک سے زائد اصلی
اعمال لونی کے فقدان سے سفیدی کی سی حس کا فقدان لازم آئیگا کیونکہ یہ حس
ان الوان کے مساوی تناسب سے پیدا ہوتی ہے۔ اس نظریہ کی رو سے جس
شخص کو سبز کی بنیائی نہیں حاصل ہے اس کو سفیدی صرف سرخ اور نیلے رنگ
کا مرکب معلوم ہونی چاہئے۔ یعنی اس کو سفید ایسا نظر آنا چاہئے جیسا ہم کو ارغوانی
نظر آتا ہے۔ اگر ایسا شخص اپنی نظر کی خرابی کی وجہ سے اپنی حالت حس کو بیان کرنے
سے قاصر رہتا، تو ہم البتہ نا علم رہتے اور اس نظریہ کو صحیح تسلیم کر لیتے۔ مگر ہم کو معلوم
ہے کہ جو شخص ایک آنکھ سے سبز رنگ کو نہیں دیکھ سکتا وہ سفید کو اس
ناقص آنکھ سے دیکھتا ہے جیسا کہ صحیح ہے۔ اس قسم کی دلیل زرد رنگ
پر بھی صادق آتی ہے جو تمام ناقص طور پر رنگ ناپس ہوتے ہیں۔ ان میں بالعموم کمبود زرد کی حس تو
قائم رہتی ہے، حالانکہ سرخ یا سبز یا دونوں رنگوں کی حس مفقود ہوتی ہے۔
حوالی شبکیہ میں ایک ایسا حصہ ہے جہاں سرخ و سبز کی حسیت نہیں ہوتی، اور
زرد و کمبود کی ہوتی ہے۔ اسی لئے جب طیف کی روشنی بہت زیادہ شدید کر دی
جاتی ہے تو سرخ و سبز کی حس تو باقی رہتی ہے، گور زرد و کمبود دیکھنے کی معدوم ہو جاتی
ہے۔ ایسے واقعات کے باوجود اس افراضیہ کو قائم رکھنا کہ زردی کی حس شخص
سرخ و سبز اعمال کی ترکیب سے پیدا ہوتی بہت ہی مشکل ہے۔

اگر ایک طرف میلمبولٹنر کا نظریہ ترکیب الوان کی توجیہ کے لئے غیر تشفی بخش ہے، تو دوسری طرف حس نور کے دیگر واقعات کی تشریح سے یہ اور بھی زیادہ ظاہر ہے۔ اس کی رو سے ملحق یا متصل الوان کے مابین تقابل کے جو اثرات پائے جاتے ہیں، وہ محض سمجھ کا مغالطہ ہوتے ہیں۔ لیکن تحقیق سے ثابت ہو چکا ہے کہ یہ خیال قطعاً ناقابل قبول ہے۔ تقابل سے جو رنگ پیدا ہوتا ہے وہ ہر لحاظ سے اس رنگ کے مائل ہوتا ہے جو براہ راست نتیجے سے پیدا ہوتا ہے۔ میلمبولٹنر کے نزدیک منفی متضادات کا موجب تکان ہوتا ہے۔ دیر تک جاری رہنے سے چونکہ بالآخر ایک یا زائد کوئی اعمال باطل ہو جاتے ہیں، اس لئے خارجی نتیجہ یا تسکین کی ذاتی روشنی کی بنا پر دیگر کوئی اعمال رونما ہو جاتے ہیں۔ اس خیال پر ایک اعتراض تو یہ بڑھتا ہے کہ میلمبولٹنر کے اصول کی رو سے ان تینوں اعمال میں تکان تو متواتر ہونا چاہئے، کیونکہ یہ تینوں برسم کی روشنی سے متاثر ہوتی ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ حس تکان سے متضادات منفی کی توجیہ کی جانی ہے وہ چند سکنڈ کے عرصہ میں پیدا ہو جاتا ہو گا۔ لہذا ان کی روشنی میں ہم کو تکان کی بہت زیادہ توقع رکھنی یا جسے اور گھٹے ہجرت بعد تو کسی قسم کی حس نور کے لئے بھی ہم میں مشکک ہی سے کوئی ناجائز باقی رہ سکتی ہے۔ خصوصاً سفید روشنی میں اتنی دیر رہنے سے تو تینوں اعمال یکساں طور پر باطل ہو جائیں گے۔

میرنگ کے نظریہ میں میلمبولٹنر کی ان مشکلات سے بچنے کی سخت کوشش کی گئی ہے۔ اس لئے حس نور کی نفسیاتی تحلیل سے فائدہ اٹھا کر تین کی جگہ (سفید، سیاہ، سرخ، سبز، زرد و کبود مطابق) چار اصلی یا انتہائی اعمال فرض کئے ہیں۔ ان میں سے ہر جوڑا اپنے مطابق ایک جداگانہ شبکی مادہ اور مرکزی اعتقاد کا ایک جداگانہ تغیر رکھتا ہے۔ برسم کے شبکی مادہ میں کون و فساد کے دو متضاد اعمال برابر واقع ہوتے رہتے ہیں۔ یعنی یہ برابر بنتا اور بگڑتا رہتا ہے۔

یہ نظریہ تمام تر ان تغیر پذیر مطلق پرستی ہے جو مذکورہ بالا متضاد اعمال میں باہم پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ یا تو ان میں ایک دوسرے کی تلافی سے توازن پیدا ہو جاسکتا ہے، اس صورت میں سرخ و سبز زرد و کبود مادوں سے کسی قسم

کی حس حاصل نہیں ہوتی، بخلاف اس کے سیاہ و سفید مادہ سے اس قسم کی خاکستری حس پیدا ہوتی ہے جیسی ایک دیر تک اندھیرے میں رہنے سے ہوتی ہے۔ باقی جب کسی مادہ میں توازن نہ ہو، تو بہر حال حس ہوتی ہے۔ اگر کون کی طرف تغیر میں زیادتی ہے تو کبھی دسہن یا سفید کی حس ہوتی ہے، اور اگر فساد کی طرف اضافہ ہے تو سرخ، زرد یا سیاہ کی حس ہوتی ہے۔

مزید براں اس نظریہ کا ایک اہم جزویہ ہے کہ جب توازن میں خلل واقع ہوتا ہے تو اس کو پھر سے قائم کرنے کا یہ سامان پیدا ہو جاتا ہے، کہ خود ایک عمل کی زیادتی ہی اپنے مخالف عمل کی باعث ہو جاتی ہے، اور اس کو اس وقت تک جاری رکھتی ہے، جتنا کہ توازن دوبارہ قائم نہ ہو جائے۔ چنانچہ اگر سرخ روشنی سبز مادہ پر اس طرح عمل کرتی ہے کہ عمل فساد کی زیادتی سے سرخی کی حس پیدا ہو جاتی ہے، تو ساتھ ہی کون کا عمل بھی شروع ہو جاتا ہے، جس سے ایسا توازن قائم ہو جاتا ہے، کہ سرخ روشنی کوئی حس نہیں پیدا کرتی ہے۔ اسی لئے آنکھ دیر تک سرخ روشنی کے سامنے رہنے کے بعد سرخی کو محسوس نہیں کرتی۔

ہیرنگ کی توجیہ اس کے نظریہ کی ایک اور اہم خصوصیت پر مبنی ہے۔ اس کے نزدیک محض ایک عام توازن ہی کا نہیں بلکہ اس کی ایک خاص صفت کا بھی رجحان پایا جاتا ہے، جو اس وقت پیدا ہوتا ہے جب شبکی مادہ روشنی سے بالکل متاثر نہیں ہوتا۔ اس کو وہ توازن ذاتی کہتا ہے۔ اب رہا مخالف اعمال کا توازن جو آنکھ کی سرخ روشنی کو قبول کرنے کے بعد پایا جاتا ہے، تو وہ اس قسم کا نہیں ہوتا۔ عمل مہیج کا نتیجہ ہونے کی حیثیت سے شبکی مادہ بہ نسبت توازن ذاتی کی صورت کے زیادہ منتشر ہوتا ہے۔ اسی لئے توازن ذاتی کی جو حالت مہیج کے دور کر دینے کے بعد پیدا ہوتی ہے، وہ قدرۃً عمل کون کی زیادتی کو مستلزم ہوتی ہے جس سے منفی بعدی مس رونما ہوتی ہے۔

ہیرنگ مقارن تقابل کی یہ وجہ قرار دیتا ہے، کہ شبکیہ کے ایک حصہ کے عمل کا اثر دوسرے حصہ کے عمل پر پڑتا ہے۔ یعنی ایک شبکی حصہ کا کون اپنے مقارن و ملحق حصوں کے فساد اور اسی طرح ایک کا فساد دیگر مقارن حصوں کے

کون کا باعث ہوتا ہے۔

رویت الوان کے اہم واقعات کی ذمہ داری کے لئے یہ تین بخش توجیہ ہوتی ہے اور نہ ہی کم ہو لٹری کے۔ البتہ ان نظریوں میں انسان کی کوششیں ہو گئی ہیں، بلکہ بعض لوگوں نے دونوں کو ملا کر ان کے تقاضوں کو دور کرنا چاہا۔ لیکن یہ اصلاحات اس قابل نہیں ہیں کہ ان کو یہاں بیان کیا جائے۔ اس ایک بات اس ضمن میں ضرور صاف ہو گئی ہے کہ قدیم مصنفین کی غلطی تھی کہ وہ صرف شبکیہ کے اعمال پر نظر کرتے تھے۔ حالانکہ اس کی شہادت رفتہ رفتہ جمع ہوتی جا رہی ہے کہ وجود حس کے لئے جس عضوی تغیر کی ضرورت ہے اس کے مکمل ہونے سے پہلے، اس میں ایک اور نہایت ہی پیچیدہ قسم کا عمل ہوتا ہے۔ البتہ ہنوز ہم اس عمل کی نوعیت سے کلیتہً لاعلم ہیں۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ یہ عمل مختلف مدارج میں دماغ اور ریڑھ کے نظام کی مختلف عصبی سطوح میں واقع ہوتا ہے۔ اور یہ بات بالکل سمجھ میں آ جاتی ہے کہ جو مہیجانات خارجی طور پر عصبی اجزاء کو متاثر کرتے ہیں، ان افعال کو مرکزی اجزاء سے زیادہ تعلق ہوتا ہے۔ لیکن فی الحال ہم خارجی اور مرکزی واقعات کو ایک دوسرے سے علیحدہ کرنے سے قاصر ہیں اور صرف دماغ و شبکیہ ہی کے تغیرات کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔

(۶)

باب

حس صوت

۱۔ نوعیتِ مہیج صوتی حُصوں کا طبعی مہیج ذرات ہوا کا موج ہوتا ہے۔ روشنی کی

طرح آواز میں بھی ہم موج کا طول سرعت و وسعت اور چمپ کی کی لہر بق قائم کر سکتے ہیں۔ طوالت، مد صوت کا تعین کرتی ہے وسعت بلندی کا اور چمپ کی کیفیت کا۔

۲۔ آلہ سماعت تشعری تفصیلات کے لئے ہم کو پھر عنویات ہی کی درسی کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ سماع گوش یا کان کا پردہ امواج

صوت کی ٹکڑے مرتعش ہو کر بعض چھوٹی چھوٹی ہڈیوں میں حرکت پیدا کر دیتا ہے جو ارتعاشات ہوا کے مطابق مرتعش ہوتی ہیں۔ اور یہ حرکات پھر ایک رطوبت سے متضادم ہو کر اس جھلی کو مرتعش کرتی ہیں، جس کو فرشی پردہ کہتے ہیں۔ اس پردے کے ارتعاشات ہی وہ قریب ترین مہیج ہیں، جس سے اس کی سطح کے بعض شعری غلایا مہیج ہو جاتے ہیں اور یہ جسی غلایا براہ راست سمعی اعصاب سے تعلق رکھتے ہیں۔

۳۔ شور اور اصوات تجربات بالذات کی حیثیت سے شور کی نوعیت اختلال

موسیقی عدم تعین اور زیادہ تر بے ترتیبی کی ہوتی ہے۔ بخلاف آواز موسیقی کے کہ وہ وحدت اور یکجہنگی کی خصوصیت رکھتی ہے

موجن ارتعاشات سے موسیقی کی آواز بنتی ہے ان کا مرتب و باقاعدہ دنفوں کے ساتھ اعادہ ہوتا ہے اور اس لئے ان میں ایک نمایاں توقیت یا سوز دنی پائی جاتی ہے، موسیقی کی اصوات اُسوقت بھی پیدا ہوتی ہیں جبکہ توقیت مرتب و باقاعدہ ہونے کے بجائے مسلسل طور پر بدلتی رہتی ہے۔ باقاعدہ ارتعاشات جو اصوات موسیقی کا باعث ہوتے ہیں۔ اگر ان کی ایک بڑی تعداد جن میں بہ لحاظ طول موج مست تھوڑا فرق ہو، ایک ساتھ واقع ہو تو وہ شور کی موجب ہو جاتی ہے۔ جیسا بیانہ کے چند ملحق سروں کو ایک ساتھ بجانے سے ہوتا ہے۔ مگر عموماً جو بھیج شور کی حس کا باعث ہوتا ہے، وہ ایسے ارتعاشات کے سلسلہ سے پیدا ہوتا ہے جو ایک دوسرے سے توقیت یا دور میں مختلف ہوتے ہیں نیز اس وقت بھی شور کی حس ہوتی ہے، جب متوالی ارتعاشات تعداد میں اس قدر کم ہوتے ہیں کہ ان سے نو پیدا نہیں ہو سکتی۔ تاہم اصوات موسیقی اور شور کے مابین کوئی ایسی حد فاصل نہیں ہوتی جو قطعاً لے ربط ہو، بلکہ در خالص و بسیط آواز موسیقی جو ایسے ارتعاشات کے ایک سلسلہ سے پیدا ہوتی ہے، جن میں سے ہر ایک قریباً ایک ہی مدت رکھتا ہے، اور کثرت ستور کے مابین جس میں ارتعاشات کا کوئی سلسلہ بھی یکساں نہیں ہوتا، بہت سے درمیانی مراتب ہوتے ہیں جس سلسلہ اصوات کو موسیقی کہتے ہیں ممکن ہے اس میں بے قاعدگی پائی جاسکتی ہے۔ اور بعض کثرت ترین آوازوں میں ایک یا زائد ارتعاشات کی باقاعدہ تکرار نہایت آسانی سے محسوس ہو سکتی ہے۔

۴۔ مد صوت ”ایک سیکنڈ میں کان سے متواتر ٹکرانے والے ارتعاشات کی تعداد جس قدر زیادہ ہوگی اسی قدر ہر ارتعاش کا زمانہ کم اور

مد صوت بلند ہوگا۔ اسی لئے مد صوت کا تعین طول موج سے ہوتا ہے۔ نیچے سر کی موجیں طویل ہوتی ہیں، اور اونچے کی قصیر۔ پست ترین سر سے بلند ترین قابل سماعت سرنک مختلف المد اصوات موسیقی کے ہم ایک پورے سلسلہ کا باہم امتیاز کر سکتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ہر سر اپنی جگہ دو ایسے سروں کے درمیان رکھنا

ہے جو اس سے پسکل قابل امتیاز ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک اس سے کسی قدر سست ہوتا ہے اور دوسرا کسی قدر بلند۔ لہذا اس کی ترتیب خطی ہوتی ہے اور اس کا موازنہ ان نالستری رنگوں کے سلسلہ سے کیا جاسکتا ہے جو سفید و سیاہ کے درمیان واقع ہوتے ہیں۔ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ سطح خاکستری رنگوں میں ہم سفید و سیاہ رنگ کے تعریف پر مدارج کو ممتاز کالے ہیں، اس سطح مختلف المد سروں میں بھی سفید و سیاہ رنگ کے مطابق حس کی دو آخری صورتیں یا بیانیاتی ہیں لیکن عام طور پر اس دعویٰ کو قبول نہیں کیا جاتا۔ جن ارتقائات کا اعادہ ایک سیکنڈ میں پندرہ بیس بار سے کم ہونا ہے وہ حس صوت پیدا کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ اسی طرح بلند سروں کے لئے بھی ایک حد ہے، جو تقریباً ۲۲۰۰۰ ارتقائات فی ثانیہ ہے۔ موسیقی میں ان نواؤں کا نسبت بہت ہی کم حصہ استعمال ہوتا ہے، جو تقریباً ۲۱۶۱۱ ارتقائات فی ثانیہ سے لے کر ۲۰۹۶۱ ارتقائات فی ثانیہ تک ہوتا ہے۔

اختلاف مد کے تمیز کرنے کی قوت ایک خاص مد کے اندر بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوتی ہے۔ سو سے ہزار ارتقائات فی ثانیہ تک کی نواؤں میں ایک متاق آدمی البتہ طبعاً موافق حالات ہوں، اختلافات مد کا امتیاز کر سکتا ہے جو $\frac{1}{16}$ یا $\frac{1}{8}$ طول موج کے اختلافات کے مطابق ہوتے ہیں۔ ایسی نوائیں جو چار ہزار ارتقائات فی ثانیہ سے زیادہ یا جالیس ارتقائات فی ثانیہ سے کم کی ہوتی ہیں ان میں ایک کا دوسری سے صحت کے ساتھ امتیاز بہت کم ہو سکتا ہے۔ بلندی کی طرف تو ممکن ہے کہ سیکڑوں بلکہ ہزاروں ارتقائات فی ثانیہ تک کے اختلافات کی شناخت نہ ہو سکے۔

۵۔ تال میل وقفے | اگر دو ایسے سر ایک ساتھ پیہ اکٹھے جائیں، جن میں ایک کا دور ارتقائش دوسرے سے دو چند سرعہ ہو، تو ان دونوں حسوں کے مل کر ایک ہو جانے کا بہت زیادہ امکان ہوتا ہے۔ اور ان کو دو سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ ان کے اتحاد سے ایک ایسی شیریں اور چرس نوا پیدا ہوتی ہے جو کان کو خاص طور پر خوشگوار معلوم ہوتی ہے۔ جب یہ دونوں حسیں ایک ساتھ واقع نہیں ہوتیں تو بھی ان میں خلط ملط ہو جانے کا میلان ہوتا ہے۔

کسی ماہر موسیقی واں سے بھی اگر یہ کہا جائے کہ منہ کی سیٹی کی پیا نو پر نقل کر دے تو وہ اکثر ایسی نو پیدا کرتا ہے جس کے ارتعاشات فی ثانیہ اس سے نصف یا دو گنے ہوتے ہیں، یا بالفاظ دیگر جس سر کی نقل کرنی ہوتی ہے اس سے بلند یا سبت سرگم کے سرودہ پیدا کرتا ہے۔ ایک خاص دیکھپ بات یہ ہے کہ کسی سر کو حافظہ میں اس کے سرگم کے ساتھ خلط و ملط کر دینے کا میلان اور جب ان کو ایک ساتھ بجایا جائے تو بطور صوت واحد کے ان کا سمجھنا یہ مد صوت کی مماثلت پر مبنی نہیں ہوتا۔ جو سر باعتبار مد صوت ایک دوسرے سے نسبت بہت قریب ہوتے ہیں ان میں آسانی کے ساتھ اور واضح طور پر امتیاز ہو سکتا ہے۔ جو کچھ سرگم کے متعلق کہا گیا وہ دہرے سرگم اور چہم و دواز دہم پر بھی صادق آتا ہے۔

۶۔ مختلف المادی ہم زمان اصوات موسیقی میں باہم امتیاز کے لئے معمول اصوات موسیقی کی توجہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اس حالت میں بالخصوص امتیاز شکل ہو جاتا ہے جبکہ ترکیب ایک صوت دوسرے کی سرگم پنجم یا دواز دہم ہو۔ ایک

سر کی دوسرے سر کے مقابلہ میں اضافی شدت جس قدر زیادہ ہو اسی قدر اس کا ایک علامہ نو کی حیثیت سے امتیاز آسان ہوتا ہے۔ اور جس قدر شدت کے بجائے خفت میں زیادتی ہو، اسی قدر یہ امتیاز شکل ہونا جاتا ہے۔ نواؤں کی ترکیب سے ایک الباق خاص قسم کا تجربہ حاصل ہوتا ہے جس کو علامہ علامہ و سروں کے محض جداگانہ تجربات کا مجموعہ نہیں کہا جاسکتا۔ حتیٰ کہ جب ترکیبی نواؤں میں امتیاز بھی ہو جاتا ہے اس وقت بھی ان کو ایک ہی کل کے غیر منفک اجزا سمجھا جاتا ہے۔ یہ کل خود اپنا مخصوص مد صوت اور خود اپنی مخصوص شدت رکھتا ہے۔

۷۔ ضرب اور بے آہنگی اگر دو دو شاخے ایک ساتھ بجائے جائیں، اور دونوں کی آوازوں کا مد ایک ہی نہ ہو، بلکہ ان میں ایسا تعلق ہو کہ ایک کا دور ارتعاش دوسرے کا ٹھیک حاصل ضرب نہ ہو، تو جس جس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے اس میں بعض نمایاں خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ ہم ایسی آواز سننے ہیں

جو جہاں سے کان کے لئے ایک مرکب موج کا نتیجہ ہوتی ہے، اور جو دو موجوں سے بنی ہوئی ہے۔ لیکن یہ آواز شدت میں یکساں نہیں ہوتی۔ کبھی زور کی ہوتی جاتی ہے اور کبھی ہلک ہوئی جاتی ہے، یا کبھی بالکل ہی نہیں رہتی، لیکن فوراً ہی پھر طبعی ہے اور پھر دہ جاتی ہے، اس طرح باقاعدہ وقفوں کے ساتھ بلند و پست ہوتی رہتی ہے، یہ یوں باتو آواز سے بالکل خاموشی کی طرف ہوتا ہے یا بلند آواز سے بہت تر آواز کی طرف۔ اس قسم کے تغیرات شدت کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ اختلاف مد کی بنیاد دونوں آوازوں کی ارتعاشی حرکات باعتبار وقت باز ماہ ایک دوسرے کے بالکل مطابق نہیں ہوتیں۔ چونکہ زمانہ ارتعاش یعنی وہ وقت جس میں ایک ذرہ کسی جانب حرکت کرے اور پھر لوٹتا ہے، ایک آواز میں دوسری کی بہ نسبت کم ہوتا ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ ایک آواز کے ارتعاشات دوسری آواز کے ارتعاشات سے آگے نکل جائیں گے۔ لہذا ایک وقت ایسا آئیگا کہ جب ایک آواز ایک ذرہ کو ایک جہت میں فرض کرے کہ آگے حرکت دینا چاہیگی۔ اور دوسری آواز اسی ذرہ کو دوسری طرف یعنی پیچھے لیجانا چاہیگی، تو اس کا نتیجہ لازماً یہ ہوتا ہے کہ یہ ذرہ یا تو سرے سے حرکت نہیں کرتا یا کم از کم اتنی نہیں کرتا جتنی کہ ایک ہی آواز کا دھکا لگنے سے کرتا، اور اس کا تو ذکر ہی کیا، جبکہ دونوں آوازیں ملکر اس کو ایک ہی طرف حرکت دیتی ہیں۔ غرض اس طرح ذرہ کے ارتعاشات یا تو رک جاتے ہیں۔ یا کم ہو جاتے ہیں اور ارتعاشات سے جو جس صوت پیدا ہوتی تھی، وہ یا تو بالکل نہوگی یا کم ہوگی۔ ایک آواز دوسری کو کم و بیش بالکل بے اثر کر دیتی ہے۔ ایک موج آواز کی بلندی دوسری کی پستی سے ملکر برابر برابر ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس دوسرے وقت دونوں دھکے ایک ہی ذرہ سے پر ایک ہی جہت میں عمل کریں گے، جس سے اس ذرہ کی حرکات لازماً شدید ہو جائیں گی، اور آواز بڑھ جائیگی۔ اور بتدیرج ایک شرط دوسری میں مرور کر جائیگی۔ اس طرح بڑھی ہوئی شدت کے اعادوں کو ضرب کہتے ہیں۔ جب ہم آہنگ نواؤں کے ارتعاش میں بہت تھوڑا فرق ہوتا ہے، تو ضربوں کا علیحدہ علیحدہ امتیاز

ہو سکتا ہے۔ جوں جوں فرق بڑھتا جاتا ہے، ضرب ببلد جلد واقع ہوتی ہیں اور ان میں اتنی وضاحت کے ساتھ امتیاز نہیں ہو سکتا۔ ایسی صورت میں ان سے پہلے تو دھنسنے یا گھسنے اور پھر گھٹا گھٹا لے یا گھٹا گھٹا لے کر پیدا ہوتا ہے۔ ضربوں کی کثرت جیسی جیسی بڑھتی جاتی ہے یہ اثر کم ہوتا جاتا ہے۔ ملاس حالت میں بھی آواز میں ایک خاص کر جنگی پیدا کرنے کی وجہ سے ضرب ایسی موعودگی کو ناپااں کرتی ہیں۔ یہ تجربہ اس وقت بھی اسی اسی سے جبکہ ایک منٹ میں سیکڑوں ضربیں واقع ہوتی ہیں۔ لیکن جب ضرب کافی رعیت کے ساتھ واقع ہوتی ہیں تو آواز کی یہ سختی یا کڑھکی موقوف ہو جاتی ہے۔ اس درجہ تک پہنچنے سے پہلے ضربوں کے کثرت اثر کی بنا پر آواز کو بے آہنگ کہا جاتا ہے۔ دوسرے حقائق ارتعاشات میں ایک دوسرے کے قریب ہونے ہیں ان کی پیدا کردہ ضرب کی تعداد اسی ریاضیاتی فرق کے مساوی ہوتی ہے، جو ہر ایک کے فی ثانیہ ارتعاشات کی تعداد کے مابین پایا جاتا ہے۔ چنانچہ دو درجہ ۲۰۱۶ فی ثانیہ کے حساب سے ارتعاش ہوتے ہوں ان سے ایک فی ثانیہ میں آٹھ ضربیں پیدا ہونگی۔ کیونکہ قصیر موج طویل موج کو آٹھ مرتبہ اس طرح جابھتی ہے کہ ذرات ارتعاش کو مخالف سمت میں متحرک ہو کر ایک دوسرے کی قوت کو کالعدم کر دیتے ہیں۔ یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ جوں جوں مرکب نواؤں کے مابین وقفہ بڑھتا جاتا ہے اسی قدر ضربیں اتنی سرلیج ہوتی جاتی ہیں کہ پھر وہ قابل امتیاز باقی نہیں رہتیں۔ لیکن جب وقفہ کافی طور پر بڑھ جاتا ہے تو وہ دوبارہ وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ ان کا اس وقت پھر وقوع ہوتا ہے جب وقفہ سیر کم سے کچھ کم و بیش ہوتا ہے، اور پھر جب یہ دوسرے پنجم وغیرہ سے کم و بیش ہوتا ہے۔ ایسی دو نوا میں جن کے ارتعاشات ۳۰۰ اور ۳۰۶ فی ثانیہ ہوں چار ضربیں پیدا کرتی ہیں۔ نیز ۱۲۰۰ اور ۱۲۰۴ ارتعاشات کی نواؤں سے بھی چار ضربیں پیدا ہوتی ہیں۔ ضربوں کی تعداد اس فرق کے مساوی ہوتی ہے، جو بلند اور پست نوا کی

نقد اور لغاش کے اُس حاصل ضرب کے ماپن ہوتا ہے، جو بلند نوا کی تعداد ارتعاش سے قریب تر ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر نواؤں کی تعداد ۲۰۰ اور ۵۹۶ ہو، تو ضربوں کی تعداد $۲۰۰ \times ۵۹۶ = ۱۱۹۲۰۰$ ہوگی۔ اس سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ سرگرم وغیرہ میں کسی وقفہ موسیقی کے خفیف انحراف سے بھی بے آہنگی کہوں پیدا ہو جاتی ہے۔

۸۔ کیفیت | اگر ایک ہی سر کو پیا نو سارنگی اور فزیا پر بجایا جائے تو اس کی

کیفیت بہت ہی مختلف معلوم ہوگی، اگرچہ مدسوت ایک ہی ہوتا ہے اس قسم کے اختلافات کو اختلافات کیفیت کہتے ہیں، جو عجیب گئی جس پر مبنی ہوتا ہے معمولی اصوات موسیقی، خواہ ان کا مخرج ایک ہی ہو، تاہم وہ سادہ و بسیط نہیں ہوتیں۔ بلکہ اگر توجہ کے ساتھ ان کی تحلیل کی جائے تو منفرد جدا جدا نواؤں کے اجزاء پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ان میں اعتبار کی قوت و وزن موسیقی اور مشق تحلیل کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے۔ پورے مجموعہ کا مدصوبہ ہی ہوتا ہے، جو تقریباً پست ترین نوا کا ہوتا ہے۔ اس کو بنیادی یا اصل نوا کہا جاتا ہے جو شروع ہی میں معلوم ہو جاتی ہے۔ اصلی نوا سے بلند تر نواؤں کو نوائے زائد کہتے ہیں۔ جو اصلی نوا سے تال میل کے وقفوں کی بنا پر الگ کی جاتی ہیں۔ ان میں عموماً شدید ترین وہ نوائیں ہوتی ہیں جو اصلی نوائے ساتھ سب سے زیادہ مشابہ ہوتی ہیں جسے کہ مثلاً سرگرم ہے اس طرح اگرچہ ان کی اضافی شدت کی بدولت ان کا پہچاننا آسان ہو جاتا ہے۔ مگر ساتھ ہی تال میل کا تعلق اس کو زیادہ دشوار کر دیتا ہے۔ ایسا شخص جس کو قدرتی طور پر موسیقی سے ذوق مینا ہو وہ کافی مشق کے بعد زائد نواؤں کے پہچاننے کی بہت بڑی قوت پیدا کر سکتا ہے نو مشق آدمی مصنوعی طریقوں سے کام لے سکتا ہے۔ مثلاً پہلے جزئی نوا کو دو شاخہ پر بجایا جائے اور پھر جس سر کو تحلیل کرنا ہے اس کی طرف متوجہ ہوتے وقت اس کو ذہن میں رکھا جائے۔ اس طرح یکے بعد دیگرے متعدد نواؤں کو آزمایا جاسکتا ہے۔ جن میں سے بعض زائد نواؤں کی اجزائے ترکیبی معلوم ہوگی اور بعض نہیں۔

نسبت پست جزوی نواؤں کی ایک اوسط تعداد مکر اپنے کل کو زیادہ عمدہ، زیادہ پُر اور مد صوت میں کسی قدر بلند کر دیتی ہے۔ بخلاف ایسی بلند نوا ہائے زائدہ کے جو کافی شدید ہوں، یہ جب کسی بڑی تعداد میں مل جاتی ہیں تو اپنے کل کو تیز و نافذ اور بعض اوقات کسی قدر کثرت نوعیت کا بنا دیتی ہیں۔ یہ کہ خنکی ایسی ضرورت سے پیدا ہوتی ہے جو بلند نوا ہائے زائدہ کے درمیان واقع ہوتی ہیں۔

ایک متحدہ المخرج سر جو جزوی نواؤں سے مرکب ہو، اس کی ترکیب مختلف المخرج سروں کی ترکیب کے مماثل ہوتی ہے، بجز اس کے کہ اصلی اور زائد نواؤں کی شدت میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ ترکیب سے جو مجموعی تجربہ حاصل ہوتا ہے وہ اپنی ایک خاص نوعیت رکھتا ہے، اور جزئی نواؤں سے الگ الگ جو تجربات ہوتے ہیں محض ان کی میزان نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ جزوی نواؤں کے امتیاز کی صورت میں بھی یہی صادق آتا ہے۔ یعنی یہ نوائیں ایک مختص النوع مجموعہ کی اجزائے ترکیبی سمجھی جاتی ہیں۔ تحلیلی توجہ سے جب ہم زائد نواؤں کو جاننا چاہتے ہیں تو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ تحلیلی توجہ سے یہ عین وقت پر پیدا ہو گئی ہیں، بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو شے پہلے سے موجود تھی اسی کو جان لیا ہے۔ اس طرح موسیقی کے کسی معمولی سر کی ترکیب سے ایسی حسون کی ایک عمدہ مثال ہاتھ آ جاتی ہے جو بس محض محسوس ہی ہوتی ہیں، مگر ان کی جداگانہ خصوصیات کا کوئی امتیاز نہیں ہوتا۔ جب تک اور جس حد تک کہ تجربہ بغیر تحلیل شدہ رہتا ہے۔ اس کی ترکیبی حسون کا نفس حسی وجود تو ہوتا ہے، البتہ اس وجود کا وقوف نہیں ہوتا۔ یعنی حسی فرق تو پایا جاتا ہے مگر اور اکی امتیاز نہیں ہوتا۔

۹۔ حس صوت کا عام انتشار کی تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ عصب سماعت کے سرے براہ راست پردہ گوش کے ارتعاشات سے متہجج ہوتے ہیں۔ جس طریق پر یہ پردہ عمل کرتا ہے۔ اس کا پتہ میل طبعی اور نفسیاتی سلمات سے چلتا ہے۔ طبعی لحاظ سے ہمارے سامنے ایک بڑا آدم ہے کہ جو تہجیات بجائے خود الگ الگ ممتاز امواج صوت کا باعث ہوتے،

نظریہ

وہ کانوں تک پہنچنے سے پہلے مخلوق کو واحد تہیہ یا اتر پیدا کرتے ہیں، یعنی ان سے ایک ہی موج رونما ہوتی ہے، جس کی توجیہ ریاضیاتی طور پر ان کی ترکیب سے ہوتی ہے۔ خواہ مختلف تہیجات الگ الگ مادی اشیا سے آئیں یا ایک ہی سے، یہ واقعہ ہر صورت صحیح رہتا ہے۔ لہذا ان ارتعاشات سے معمولی آوازیں پیدا ہوتی ہیں وہ دراصل مرکب و مخلوط ہوتے ہیں۔ اور اس بنا پر جو صورتیں وہ اختیار کرتی ہیں، ان کو حسابی طور پر خاص خاص بسیط امواج کے ایک مرکب میں تحلیل کیا جاسکتا ہے۔ ان بسیط امواج کو رقامی کہتے ہیں، کیونکہ ان کی صورت یہی ہوتی ہے جیسی کہ گھڑی کے رقام یا نگر کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے۔ جو تہیجات ایک ساتھ ہوا کو مرتس کرتے ہیں، گو ان سے موج صرف ایک ہی پیدا ہوتی ہے۔ تاہم آلہ سماعت پر ان میں سے ہر تہیج ملتی ہے عمل کرنا ہے اس کا بہتہ اسطرح چلنا ہے کہ ہر تہیج کے مقابل جو حسی بحیرات پونے ہیں۔ موراں میں باہم امتیاز کر سکتا ہے۔ ہم ایک منفرد سر کو اس کی ترکیبی نواؤں میں تحلیل کر سکتے ہیں، اور ایسے سروں میں امتیاز کر سکتا ہیں، جو ایک ہی وقت میں مختلف محارج سے نکلے ہیں۔ یہیں سے حس صوت کے نظریہ کا آغاز ہوتا ہے۔ آلہ سماعت کی ساخت ایسی مانی بڑتی سے کہ۔ اُن مختلف تہیجات سے جو نگر ایک مرکب موج پیدا کرتے ہیں الگ الگ تہیج ہو سکے۔ کان کی اس خلیلی قوت کی نومیہ کا سب سے زیادہ تشفی بخش وہ طریقہ ہے، جو ہیلہوٹنر نے تجویز کیا ہے، اور جس کو اگر سب نہیں تو اکثر لوگ اب تسلیم کرتے ہیں۔ یہ بعض طبیعی واقعات کی مثال پر مبنی ہے۔ اگر ایک دو شاخہ جو زائد نواؤں کے بغیر ایک بسیط نوا پیدا کرتا ہے، پیا نو کے اوپر رکھ دیا جائے، اور پھر کسی پردہ کو دبا کر اس کے مطابق سر کا لا جائے، تو یہ دو شاخہ بھی ساتھ ساتھ مرتس ہوتا ہے۔ اگر اس سر سے نیچے کا سر گم بجایا جائے تو بھی دو شاخہ مرتس رہتا ہے کیونکہ خود اس کا سر چونکہ اُس سر کا جو پیا نو سے نکل رہا ہے سر گم ہے۔ اس لئے یہ اس کی زائد نوا کے طور پر آئیں شامل رہتا ہے۔ اسی طرح اس کو ہر اُس سر کے ساتھ مرتس کیا جاسکتا ہے جس میں خود اس کا سر بطور زائد نوا کے شامل ہو۔ بہ

دیگر سروں سے غیر متاثر رہتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر دو شاخہ پیانو کے تاروں کے قریب بجایا جائے، تو صرف وہ تار اس کے جواب میں مرتعش ہونگے جو خاص طور پر اسی نوا کے یا کسی ایسے سر کے مطابق ہیں جس میں کہ یہ نوا بطور ایک نوائے زائد کے شامل ہے۔ ثانی الذکر صورت میں یہ پورے طول میں نہیں ہوتے بلکہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر مرتعش ہوتے ہیں۔ جو تار دو شاخہ کی نوا کے پست تر سرگم کے مطابق ہوتا ہے، وہ جواباً اس طرح مرتعش ہوتا ہے کہ اس کا طول موج تار کے طول کا نصف ہوتا ہے۔ اب ہیلیموٹنر کا نظریہ یہ ہے کہ پردہ گوش ایسی سلوٹوں پر مشتمل ہے جن میں سے ہر ایک پیانو کے تاروں یا دو شاخہ کی طرح اپنی خاص نوا کے مناسب ہوتا ہے اور اس کے جواب میں مرتعش ہو جاتا ہے۔ اس طرح طبعی موج صوت بجائے خود خواہ کتنی ہی پیچیدہ و مرکب ہو لیکن پردہ گوش میں یہ صرف ایک ہی مرکب ارتعاش ہیں بلکہ متعدد جداگانہ ارتعاشات پیدا کرتی ہے، جن میں سے ہر ایک علمہ مہیج کی حیثیت سے عصب سمعی کے سروں کو متاثر کرتا ہے۔

ہیلیموٹنر کے نظریہ کی ایسے واقعات سے تائید ہوتی ہے جو فونی نائپائی کے مائل ہیں۔ بعض صورتوں میں ایسا ہوتا ہے کہ صوتی تہجیات پہنچانے کا میکا کی عمل ٹھیک ہوتا ہے، مگر اس کے باوجود نواؤں کی میزان کے نسبتہ بڑے یا چھوٹے حصوں کے لئے حسیت مفقود یا بہت ہی ناقص ہوتی ہے۔ بعض مثالوں میں نوائی بہر اپن سٹیک کے نسبتہ بڑے حصہ تک وسیع ہو جاتا ہے، اور اس کے بہت ہی تنہو بڑے حصہ کی حسیت باقی رہ جاتی ہے۔ ایک طرف تو معتدل شدت کی نوا کا واضح طور پر امتیاز ہو سکتا ہے، دراصل ایک دوسری طرف اسی سے ملحق نہایت شدید نوا کا بھی امتیاز نہیں ہوتا، جب تک ہم کان میں ایسے الگ الگ عناصر کا ایک نظام نہ فرض کریں، جن میں سے ہر ایک اپنی مخصوص نوا سے مناسبت رکھتا ہو اور جن میں سے بعض ممکن ہے کہ اپنے فرائض پورا کرنے کے ناقابل ہوں، اور باقی معمولی طور پر اپنا عمل کرتے رہتے ہوں، اس وقت تک مذکورہ بالا واقعات کی توجیہ دشوار ہے۔ لیکن ہیلیموٹنر کا نظریہ چونکہ یہ مانتا ہے، کہ پردہ گوش کے بعض

رہتے مکن ہے صحیح طور پر پرورش ہونا چھوڑ دیں اور باقی ہوتے رہیں۔ اس لئے ان
واقعات کی توجیہ ہو سکتی ہے۔

(۷)

باب ویسرو و فشر کا قانون

۱۔ اختیاری واقعات کوئی سی روحی چیزوں میں موازنہ کر کے ہم ان کو ایک دوسرے کے
مثال یا غیر مثال کہہ سکتے ہیں۔ اگر یہ مختلف الاصناف ہیں تب تو غیر
ثابت کے علاوہ کوئی اور حکم نہیں لگا سکتے مثلاً اگر سورج کی چمک کا روح کی ابدیت سے
موازنہ کریں تو لامحالہ اسی نتیجہ پر پہنچیں گے۔ یا اگر روشنی کی چمک کا آواز کے بھاری پن
سے موازنہ کریں، تو صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ دونوں میں شدت تو بے لیکن ان کے
مابین کوئی خاص نسبت قائم نہیں کیجا سکتی، مثلاً ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ آواز کا
بھاری پن روشنی کی چمک کے برابر ہے۔ بر خلاف اس کے اگر ایک ہی صنف
کی اشیاء کے کیفی تغیرات کا ایک ہی لحاظ سے ہم موازنہ کریں تو زیادہ یقینی طور پر حکم
لگا سکتے ہیں۔ مثلاً کہہ سکتے ہیں کہ ایک آواز دوسری آواز کے برابر، اس سے
کم یا زیادہ بھاری ہے۔ اس کے علاوہ غیر ثابت کے درجات کا موازنہ کر کے
بھی ہم قطعی نتائج نکال سکتے ہیں یعنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ آواز ب سے اس قدر بھاری جس قدر
آواز ب آواز ۲ سے۔ اس طریقہ سے ہم دو مختلف شدت کی آوازیں لیکر ان کے
درمیانی آواز کی شدت یا بھاری پن کو ٹھیک طور سے معلوم کر سکتے ہیں۔ اس کے
بعد پھر ہم اس درمیانی آواز کا اس کے دونوں انتہائی سروں ۱ و ۲ مابین سے اس
طرح موازنہ کر سکتے ہیں کہ ۲ و ۱ کے مابین ایک آوازیں جو بھاری پن میں

اسی قدر مختلف ہو جس قدر کہ ب سے۔ اسی طرح ب و ج کی درمیانی آواز س لے سکتے ہیں، جو بھاری پن میں ب سے اسی قدر مختلف ہو جس قدر کہ ج سے عرض اس طرح نہایت ہلکی آواز سے نہایت بھاری آواز تک کا ایک ایسا سلسلہ بنا لیا جاسکتا ہے، جس کی ایک آواز دوسری سے اتنی ہی غیر متماثل ہو، جتنی کہ دوسری تیسری سے ہے، و فس علی ہذا۔ اسی قسم کے سلسلے رودنی کی چمک اور وزن (خواہ جلیو پر دباؤ پڑنے کا ہو، یا کسی چیز کے اٹھانے کا، وغیرہ کے بھی سائے جاسکتے ہیں۔ اب ویسبر کے قانون کا اصل اصول یہ ہے کہ حروں میں جو غیر مماثلت پائی جاتی ہے اس کے مساوی درجات شدت تنج کی زیادتی و کمی کے اطلاق کی طور پر مطابق نہیں ہوتے۔ اگر شدت تنج میں تدریجی اضافہ کے ایک یعنی سلسلہ کو حروفاً م م م م م سے ظاہر کریں اور ان سے حواس پیدا ہوں ان کو ج ج ج ج ج قرار دیں اور ج ج ج ج ج کا درجہ اختلاف ج ج ج ج ج اور ج ج ج ج ج کے درجہ اختلاف کے اس وقت مساوی ہو گا جبکہ م م م م م کے مساوی ہو، یا دوسرے طریق پر جو بعض اعتبارات سے زیادہ سہل ہے تو م م م م م کہو کہ م م م م م ۔ عرصہ ہوا اس سلک میں (جبکہ نفیات میں کمی یا مقدار کی طریقوں کے استعمال کا خیال تک نہ تھا) کہ علماء ہیئت نے اشارہ کیا کہ ان کی چمک کے اعتبار سے مختلف اصناف میں ترتیب دیا اس سلسلہ ترتیب میں سرفہرست سب سے زیادہ جگہ استاروں کی صنف ہے۔ اس صنف اور صنف دوم کے ستاروں کی اوسط چمک میں جو فرق ہے وہ اس فرق کے مساوی ہے، جو صنف دوم و سوم کی اوسط چمک میں پایا جاتا ہے، و فس علی ہذا غرض طبعی روشنیوں کے مراتب شدت کا اسی زمانہ سے نہیں ہو چکا ہے، اور یہ معلوم ہے، کہ ان کی حیثیت $\frac{1}{16}$ ، $\frac{1}{8}$ ، $\frac{1}{4}$ ، وغیرہ تقریباً ایک ہندسی سلسلہ کی ہے۔ یعنی ہر پہنچ اپنے پہنچ کا نصف ہے ظاہر ہے کہ $\frac{1}{16}$: $\frac{1}{8}$: $\frac{1}{4}$: $\frac{1}{2}$ اور $\frac{1}{16}$: $\frac{1}{8}$: $\frac{1}{4}$: $\frac{1}{2}$ اور $\frac{1}{16}$: $\frac{1}{8}$: $\frac{1}{4}$: $\frac{1}{2}$ ۔

اختباری تحقیقات میں بالخصوص ان درجات یا مراتب فرق و اختلاف پر توجہ کی گئی ہے جن کا کم از کم ادراک ہو سکتا ہے۔ اطلاق کی طور پر اصل پہنچ کی کچھ بھی شدت ہو لیکن جس میں کوئی فرق معلوم کرنے کے لئے ضروری ہے

کہ خود اس مقدار شدت کے ایک خاص جز یا کسر کا اس پر اضافہ کیا جائے۔ مختلف قسم کے حسوں کے لئے اس اضافہ کی مقدار مختلف ہوتی ہے۔ مثلاً ہاتھ سے اٹھا کر وزن کا اندازہ کرنے کی صورت میں اور اک فرق دیا اصطلاحاً یوں کہو کہ دبیز فرق کو عبور کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ اصل بھیج اور اضافہ میں ۲۹:۳۰ کی نسبت ہو۔

دو دبیز فرق ایک لحاظ سے بہت ہی غلط فہمی پیدا کر نیوالی اصطلاح ہے۔ کیونکہ واقعات ہمو یہ کہنے کی اجازت نہیں دیتے کہ عبور دبیز سے پہلے حس میں کوئی فرق نہیں ہوتا، البتہ یہ فرق نمایاں یا ممتاز نہیں ہوتا۔ ہذا دبیز فرق کے بجائے اگر امتیاز کہا جائے تو زیادہ صحیح ہوگا۔ سفید روشنی کی چمک میں صرف اس وقت فرق کا امتیاز ہوتا ہے، جب اصل بھیج اور اس پر اضافہ میں ۱۰:۱۱ کی نسبت ہو یعنی اصل بھیج پر ۱۱ اضافہ کر دیا جائے۔ اگر ایک سفید پر ہم دو شمعیں اس طرح رکھیں کہ کسی شے کے اس سطح پر دو سیاہے پڑیں، تو ان میں سے ہر شمع مارو روشنی کا پیدا کیا ہو اسایہ دوسری روشنی سے منور ہوگا اور باقی سطح و ونوں روشنیوں سے منور ہوگی اب اگر ایک شمع کو ہم معلوم کرنا شروع کریں، تو ایک وقت ایسا آئیگا کہ جو سیاہ اس شمع کے باعث بڑھاتا تھا، وہ مرنے نہ رہیگا، یعنی ہم ان دو سطحوں امتیاز نہ کر سکیں گے جن میں سے ایک پر صرف قریب کی روشنی پڑ رہی ہے اور دوسری پر سطح میں قریب و بعید دونوں کی اب اگر ہم اس فاصلہ کو یاد رکھیں جہاں تک کہ اس تجربہ میں ہمیں شمع کو ہٹانا پڑا، پھر تیز روشنی کے دو لیمپوں سے بھی تجربہ کریں کہ ان میں سے ایک لیمپ کو ہٹاتے جائیں۔ یہاں تک کہ اس کا پیدا کیا ہو اسایہ مرنے نہ رہے تو ہم کو معلوم ہوگا کہ لیمپ کو بھیج اتنی ہی دور لیجانا پڑا جتنا کہ شمع کو پہلے تجربہ میں لیجانا پڑا تھا۔ یعنی تین لیمپوں کی روشنی میں جو کم از کم فرق ہم معلوم کر سکتے ہیں ان کا وہی تناسب ہے جو معمولی شمعوں کا اس قسم کی اور بہت سی مثالیں پیش کیا جاسکتی ہیں، جن سے اسی قسم کے نتائج حاصل ہوتے ہیں حقیقت یہ ہے، اگر ذرا احتیاط سے مشاہدہ کیا جائے تو یہ بات قطعاً ثابت ہوتی ہے،

کہ خاص وسیع حدود کے اندر روشنی کا جو کم از کم فرق لہری احساسات کے ذریعہ سے محسوس ہو سکتا ہے، وہ مجموعی روشنی کا ہمیشہ ایک سو اٹھ حصہ ہوتا ہے۔ کوئی قابل امتیاز حس پیدا کرنے کے لئے اس کے پہنچ کا اپنی شدت کی ایک خاص حد یا درجہ تک پہنچنا ضرور ہے۔ کیونکہ روشنی یا آواز اتنی غنی و مہموم ہو سکتی ہے، کہ اس کا امتیاز نہ ہو۔ اس کے عدم امتیاز کا وہ نقطہ یا حد کہ جس سے اگر ذرا آگے بڑھے، تو بس امتیاز ہو جاتا ہے اس کو ”دھیز میجنگ“ کہا جاتا ہے۔

۲۔ تغیر و توجیہ واقعات بالماکی تغیر و توجیہ میں بہت کچھ بحث رہی ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے، کہ جہاں کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا، وہاں

فی الحقیقت کوئی فرق ہوتا ہی نہیں۔ اس خیال کے بموجب شدت میج کا اضافہ اس وقت تک شدت میں زیادتی کا باعث نہیں ہوتا جب تک کہ یہ اصل میج کی ایک خاص جز یا کسر ہو لیکن یہ حقیقت کے منافی معلوم ہوتا ہے کہ مثلاً حس ۱۰ و ۱۱ ب و ج میں تو تمیز نہیں ہوتی پھر بھی ۱۲ اور ج میں ہو سکتی ہے۔ اگر حس کا قابل امتیاز فرق واقعی فرق کے ہم وسعت ہوتا تو ایسا ہرگز نہ ہو سکتا۔

اگر ہمارے پاس مہجبات کا ایک سلسلہ ہو مثلاً ۱۱ + ۱۲ + ۱۳ + ۱۴ + ۱۵ + ۱۶ + ۱۷ + ۱۸ + ۱۹ + ۲۰ وغیرہ تو ہمارے حس میں کوئی قابل امتیاز فرق اسی وقت ہوگا جبکہ ۲ پر اس کی اصل مقدار کی ایک خاص کسر کا اضافہ کیا جائے جو فرض کر دو کہ $\frac{1}{10}$ ہے۔ یعنی ہر فرق ایسے وقت محسوس ہوگا جبکہ ہم $1 + \frac{1}{10}$ پر پہنچ جائیں۔ اس فرض کو کہ ہم ۲ سے شروع نہیں کرتے بلکہ $2 + \frac{1}{10}$ سے شروع کرتے ہیں۔ اس میں تدریجاً اضافہ کرنے سے فرق اسی وقت معلوم ہوگا جب ہم $2 + \frac{1}{10}$ پر پہنچیں بلکہ $2 + \frac{1}{10} + 2 + \frac{1}{10} + 2 + \frac{1}{10}$ (۳ + $\frac{1}{10}$) پر پہنچ جائیں۔ جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو اضافے قابل امتیاز فرق پیدا نہیں کرتے وہ ایک غیر ممتاز اور سخت الشعوری فردق ضرور پیدا کرتے ہوں گے۔ فرض کر دو کہ دو حس ۱۸ و ۲۰ ہیں جن میں ایک دوسرے میں باہم تغیر نہیں ہو سکتی اگرچہ میج لی جو ہر حس کو پیدا کرتا ہے میج لی سے بڑا ہے جو ۲ کو پیدا کرتا ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ چونکہ حس میں کسی فرق کی تمیز نہیں ہوتی اس لئے کوئی فرق ۱۸ سے ۲۰ تک ہی نہیں تو یہ ایک بہل نتیجہ

ہو گا کیونکہ مہیج کو اور بڑھا کر ل کر دینے سے ہکو جس حاصل ہوتا ہے، جو اسے قابل امتیاز ہے لیکن اس ۲ سے نہیں۔ اب ظاہر ہے کہ اگر اس ۱ میں کوئی فرق نہیں اور نہ اس اور اس میں کوئی فرق ہے تو اس ۱ میں لازماً کوئی فرق نہ ہو گا۔ یہ کہنا محض مبسود ہے کہ مہیج کے اضافہ سے عصبی ہیجان میں تو اضافہ ہو سکتا ہے لیکن اس کے ساتھ جس میں اضافہ نہیں ہوتا، کیونکہ ہیجان عصبی کا اضافہ اگر اس اور اس میں کوئی فرق پیدا نہیں کرتا، اور نہ اس اور اس میں کوئی فرق پیدا کرتا ہے تو اس اور اس میں بھی یہ کوئی فرق پیدا نہ کر سکیگا۔ اگر اس اور اس اور اس کا عین ہے تو اس کو لازماً اس کا عین ہونا چاہئے۔ اگر ایک ایک تنہا کر کے ہم کسی شخص کے بوجھ میں اضافہ کرتے جائیں تو جب ان تنہا کر کے ایک مقدر کافی ہو جائیگی تو اس کو یقیناً حس ہو گا کہ پہلے سے وزن بڑھ گیا ہے۔ لیکن اس تدریجی اضافہ کے سارے عمل میں صرف ایک نکتہ ہے، اضافہ سے اس کو کسی وقت بھی بہ میسر نہ ہو گی کہ اب بوجھ کا وزن اس تکتے سے پہلے داسے دھرتے ہو گیا ہے۔ لہذا ثابت ہو گا کہ ہر تنہا ایک جدا نکتہ ہے ایک ناقابل امتیاز فرق پیدا کرتا جاتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ جب ان کی مقدار کافی ہو جاتی ہے تو فرق محسوس ہونے لگتا ہے۔

فترت قانون و سیر کی لوجیہ کرتے ہوئے اس مذکورہ بالا نکتہ کو تسلیم کرتا ہے ان کا یہ خیال صحیح ہے کہ مہیج کے بغیر سے حس میں بھی یقیناً تغیر ہوتا ہے، خواہ ہم کو اس تغیر کا ادراک نہ بھی ہو۔ ادراک اس وقت ہوتا ہے جب تغیر ایک خاص حد سے تجاوز کر جاتا ہے۔ یہاں تک ہم فترت کے ساتھ ہیں۔ لیکن اس کا یہ بھی خیال ہے کہ محسوس فرق پیدا کرنے کے لئے سنت حس میں جس اضافہ کی ضرورت ہوتی ہے، وہ اضافی نہیں بلکہ اطلاقی ہوتا ہے، بایں طور کہ مہیج کے تغیرات ہر سی سلسلہ کی حیثیت رکھتے ہیں اور اس کے مقابل کے تغیرات حس حسابی سلسلہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انفعالی دباؤ یا فشار سے وزن کا اندازہ کرنے میں اگر ہم ایک اولس سے شروع کریں تو قبل اس کے کہ کسی قسم کا فرق محسوس ہو اسی ایک اولس پر اس کا تہائی اولس اور زیادہ کرنا ہو گا۔ اگر ابتدائی وزن ایک پاؤنڈ ہو تو اس کا تہائی اضافہ کرنا ہو گا۔ دونوں حالتوں میں فترت کے نزدیک حس فشار کی شدت

میں جو زیادتی ہوگی وہ اضافی طور پر نہیں، بلکہ اطلاقاً طور پر ایک ہی ہوگی اس خیال پر سخت اعتراضات ہوئے ہیں۔ مقدار شدت کی انوکھی نوعیت کی وجہ سے اس خیال کی جانچ کرنا بھی مشکل ہے۔ کیونکہ مقدار شدت ناقابل تقسیم ہوتی ہے مثلاً۔ ایک بھاری آواز سے ہم ایک ہلکی آواز کو منہا کر کے یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس قدر بھاری پن باقی بچا ہے۔ لہذا ان صورتوں میں فشر کے اس دعویٰ کی ہم براہ راست جانچ نہیں کر سکتے اور حوصلوں میں جو غیر مماثلت ہوتی ہے وہ ان کے محض حسابی فرق کے تہمت سے ہوتی ہے یعنی اگر ایک حس سے دوسرے احساس کی سہائی ہو تو حاصل الفرق سے دعویٰ کی محنت و عدم محنت کی جانچ ہو سکتی۔

لیکن قانون و شیر کی دوسری ایسی مثالیں بھی ہیں جن میں یہ وقت واقع نہیں ہوتی۔ یہ قانون مدید و ستید دونوں مقداروں پر صادق آتا ہے اور نیز اعداد پر بھی اگر ہم دو اینج لمبے خط کا بن اینج لمبے خط سے موازنہ کریں اور چھ اینج کے خط کا سات اینج کے خط سے تو فشر کے قول کے مطابق دو اینج اور تین اینج کے خط میں جو غیر مماثلت یا فرق ہے اس کا درجہ چھ اینج اور سات اینج کے خط کی غیر مماثلت کے برابر ہونا چاہئے مطلقاً با حسابی فرق دونوں حالتوں میں ایک ہی ہے یعنی ایک اینج کا۔ یہ نفسی اور لمبی دو نقطہ نظر سے صحیح ہے۔ کیونکہ اگر ہم ان خطوط کا احضار انگہ کے سامنے یکساں حالتوں میں فرض کر لیں تو شبکیہ پر ایک اینج کا جو اثر ایک حالت میں ہوتا ہے، وہی دوسری حالت میں ہو سکتا ہے۔ اینج اینج بھر کے فاصلے صرف سطر سے یا نشہ ہی کی صورت میں مساوی نہیں ہوتے، بلکہ ان کے بصری احضارات بھی امتدادیت کے لحاظ سے قریباً برابر ہی ہوتے ہیں لہذا ہم صرف طبعی نہیں بلکہ نفسی مقداروں سے بھی بحث کر رہے ہیں۔ لیکن باوجود اس امر کے کہ ۳-۲=۱ اور ۶-۱=۵ پھر بھی دو اینج اور تین اینج کے خطوط میں من حیث المجموع ۷ اینج اور ۶ اینج کے خطوں سے بہت زیادہ غیر مماثلت پائی جاتی ہے۔

یہی حال غیر مماثلت کے کم از کم قابل اور اک درجات کا ہے۔ اگر ایک چھ اینج کے خط کی لمبائی ہو تو ایک خاص مقدار تک بڑھانی ہے تاکہ کم سے کم

جو فرق ہو سکتا ہے، وہ نمایاں ہو جائے تو دو ایجن کے خط کو اسی غرض سے برطعائے کے لئے ہم کو جو مذکورہ بالا مقدار کا نہیں بلکہ اس کے متناسب مقدار کا اضافہ کرنا ہو گا، تاکہ بس کم سے کم فرق ہی نمایاں ہو۔ اعداد میں بھی امتداد ہی کی طرح اس کی مثال ملتی ہے۔ اگر میز پر ایک طرف سات پیسوں اور آٹھ پیسوں کے ڈھیر کو یاس یاس رکھا جائے اور دوسری طرف دو پیسوں اور تین پیسوں کو، تو نوٹ ہے کہ سات اور آٹھ پیسوں کے دونوں ڈھیروں میں دو اور تین میسوں کی نسبت زیادہ مماثلت ہوگی۔ پھر بھی اطلاق فرق دونوں حالتوں میں برابر یعنی ایک ہی پیسہ کا ہے۔

یہی اصول ان مقداروں پر بھی صادق آتا ہے جن کا ہلکا براہ راست اور اک نہیں ہوتا بلکہ جن کا ہم صرف خیال کرتے ہیں۔ اس کے تسلیم کرنے میں کسی کو بھی انکار نہ ہو گا کہ ایک کرور ایک اور ایک کرور میں اس سے بہت زیادہ مماثلت یا بہت کم فرق ہے، جتنا کہ دس اور گیارہ میں ہے۔ روزانہ کے بین دین میں بھی ہمارا عمل اسی کی شہادت دیتا ہے۔ اگر کوئی تیس ہلو سو روپیہ قیمت کی خرید کرنی ہے یا سو روپیہ کسی سے وصول کرتے ہیں تو ایک پیسہ کی کمی بیشی کی مطلق پروا نہیں ہوتی لیکن اگر دو چار آنے کا معاملہ ہے، تو ایک پیسہ کی کمی بیشی سے یہ لاپرواہی نہیں برتی جاتی۔

لہذا اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ امتدادی مقداروں میں جو غیر مماثلت ہوتی ہے اس کا درجہ ان مقداروں کے اطلاقی فرق کے تو مساوی ہوتا ہے اور یہ متناسب۔

مقادیر شدت میں جیسے کہ آواز کا بھاری پن یا روشنی کی چمک ہے، ان میں صحیح معنی میں کوئی حسابی فرق ہونا ہی نہیں۔ کیونکہ ہم ایسی مقداروں کو اس طرح ان کے اجزائیں تقسیم نہیں کر سکتے کہ ہر مقدار کے لئے اس کے مساوی ایک عدد دریافت کر کے ایک میں سے دوسرے کو تفریق کر دیں۔ تاہم کوئی نہ کوئی شے حسابی فرق کے مائل مقدار شدت میں بھی ہو سکتی ہے۔ مثلاً متحرک جسم کی سرعت شدت کی ایک مقدار ہے مگر ایسی مقدار ہے جو اس فاصلے کے ذریعہ

سے جس کو اس نے طے کیا ہے، اور جتنے وقت میں طے کیا ہے، ظاہر کی جاسکتی ہے لہذا ہم اس کو گویا ایک مقدار امتدادی کی طرح جمع و تفریق کے قابل خیال کر سکتے ہیں۔ کوئی وجہ نہیں کہ شدت حس کے متعلق بھی ہم یہی خیال یا تصور نہ کر سکیں۔ بہر حال محض یہ امر کہ ہم مقدار شدت سے بحث کر رہے ہیں کوئی ایسا زبردست اعتراض نہیں جو اس طریق عمل کے نفس امکان سے مانع ہو۔ اس لئے اصولاً ہم کو فشنز پر کوئی اعتراض نہیں، بلکہ اس نے شدت بھیج کی بیشی کو شدت حس کی کشی کے ساتھ کیوں لازم و ملزوم قرار دیا لیکن اس نے یہ فرض کرنے میں بہت زیادہ جلد بازی سے کام لیا کہ غیر مماثلت کے مساوی درجات اطلاق طور پر مساوی، فروق مقدار کو مستلزم ہوتے ہیں اس کے برعکس مقدار شدت کی تشیل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ غیر مماثلت کا درجہ شدت حس کے اطلاق نہیں بلکہ اضافی فروق کے ساتھ لزوم رکھتا ہے۔ ابھی فشنز کے مسئلہ کامل کرنا باقی ہے۔ ہنوز ہم کو اس قانون کا علم نہیں ہے، جو قوت بھیج کے اضافہ کو شدت حس میں زیادتی کے ساتھ مربوط کرتا ہے ہم عدد کے ذریعہ سے چمک اور بھاری پن کے درجات کو اس طرح ظاہر نہیں کر سکتے جس طرح کہ حرکت کی سرعت کو اس عدد سے ظاہر کر سکتے ہیں، جو کہ وقت کے مجموعہ و حصات کو مکان کے مجموعہ و حصات میں تقسیم کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔

۳۔ مزید سوالات | یہاں ایک کسی قدر اہم سوال پیدا ہوتا ہے۔ اکثر یہ بات بلا کسی بحث کے تسلیم کر لی جاتی ہے کہ ایک ہی قسم کے صفات حیثیت کے مابین جو غیر مماثلت پائی جاتی ہے، اس کے تمام کم سے کم اور اک و احسان مساوی ہوتے ہیں۔ حالانکہ یہ کسی طرح بھی بدیہی نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ کیونکر بدیہی ہو سکتا ہے کہ عدم مماثلت کے کم سے کم امتیاز یا اور اک کے تمام درجات مساوی طور پر قابل امتیاز ہوں، یعنی سب کا امتیاز اور اک مساوی سہولت کے ساتھ ہو سکے حتیٰ کہ اگر سب کا امتیاز مساوی سہولت کے ساتھ ہو بھی سکتا تو بھی یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ یہ خود مساوی ہیں بالآخر اس کا فیصلہ واقعی موازنہ ہی سے کرنا پڑیگا۔ ایک قابل قبول دلیل یہ ان کے مساوی مان لینے کے لئے یہ ہے کہ یہ بظاہر مساوی معلوم ہوتے ہیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ قانون ویبر کی شرائط

کے اندر واقع ہیں، جو غیر مائلت کے تمام درجات پر کلیتہً صادق آتا ہے۔
 مہیج کے لئے قبل اس کے کہ وہ کوئی قابل امتیاز حس پیدا کر سکے، ایک

خاص درجہ شدت تک پہنچ جانا ضروری ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا اس

قابل امتیاز حس کے پیدا کرنے سے قبل بھی کسی قسم کا حس مہیج پیدا کرتا ہے یا نہیں؟

قانون ویبر پر بحث کرتے ہوئے جو نتائج ہمو کو حاصل ہوئے ہیں ان کی تمثیل کی

بنیاد تو یہ ہی کہہ سکتے ہیں کہ ہاں پیدا کرتا ہے۔ لیکن یہاں ہمارے سامنے مہیج

وحس کے عام تعلق کی ایک مخصوص صورت ہے۔ وہ یہ کہ ایک خاص حد

تک مہیج کے اضافہ سے حس تو متغیر ہوتا ہے مگر اس تغیر کا اور اک نہیں ہوتا۔

ایسے مہیج کو جو ابھی اس حد تک شدید نہیں ہے کہ کسی قسم کا کہی قابل امتیاز حس

پیدا کر سکے، مذکورہ بالا اصول کے تحت میں رکھنا بالکل قدرتی ہے۔ جن حوالہ کا

اور اک ہمو کو محض اس بنیاد پر نہیں ہوتا کہ ہماری نوجہ کسی اور طرف ہوتی ہے۔ ان

کے متعلق یہ کہنا کہ ان کا سریسے واقعات نفسی کی حیثیت سے کوئی وجود ہی نہیں

اور یہی ناقابل یقین ہے۔ لہذا اپنے موجودہ نقطہ نظر کی رو سے ہم کہہ سکتے

ہیں کہ تحت اشعوری یا حسی حوالوں کے وجود کا نظریہ صحیح ہے۔

۴۔ قانون ویبر کی | قانون ویبر کا ذکر ہم نے کچھ اس طور پر کیا ہے کہ گویا اس کا عام

طور سے تمام حوالوں پر اطلاق ہو سکتا ہے۔ لیکن نفس الامر میں

یہ حقیقت سے بہت ہی بعید ہے۔ تجربہ سے اس قانون کی

بہت سی تحدیدات دریافت ہوئی ہیں۔ شدت حس کے نہایت اعلیٰ و نہایت

ادنیٰ درجہ میں بالعموم اس کی تقدیق میں ناکامی ہوتی ہے جو مختلف عوامل کی بوجہ کی

کے لحاظ سے در ابھی تعجب انگیز نہیں ہم زیر بحث قانون کو اس حد تک تو بالکل صحیح مان

سکتے ہیں، کہ حوالوں میں جو عدم مائلت ہوتی ہے، وہ ان کے اضافی فرق پر منحصر ہے لیکن

اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ اضافی فرق صرف خارجی مہیج کے فرق پر مبنی ہوتا ہے۔ مختلف

آلات حس کی خاص ساخت کو بھی اس میں بہت کچھ دخل ہوتا ہے۔ اور نہیں تو

آنکھ اور کان میں تو ایسے حس ہوتے ہیں، جن کا مہیج اندرونی ہوتا ہے، جس کا

نظر انداز کرنا مشکل ہے۔

(۸)

باب

کیف حس یا نوائے ناثر

۱۔ حسیت عامہ | عضوی حس کے ساتھ لذت و الم کا تعلق یا یا جانا، ہماری حیات ذہنی کا نہایت ہی اہم و ہمہ گیر واقعہ ہے۔ معمولاً یہ ہمارے کو میں سرایت کے ہوتی ہے اس تجربہ کے اجزائے ترکیبی کی تحلیل انتہائی توجہ کے بعد سچی پوری طرح نہیں ہو سکتی۔ ہمارے داخلی اعضاء کی سطح عموماً حسی اعصاب سے مستور ہوتی ہے۔ جسم کے تمام حصوں سے بے شمار ارسامات نظام عصبی کے مرکز تک آتے ہیں طبیعت میں کسی رنج یا خوشی، المینان یا یریشانی کا محسوس کرنا ان ہی تہجرات کے نتیجے اور نظام عصبی کے اس تاثر پر منحصر ہوتا ہے جس کا باعث براہ راست عضوی حالات ہوتے ہیں۔ ہماری عضوی حسوں کی جو نوعیت یا کیفیت ہوتی ہے، اس کی بنا پر اکثر ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ آج کا دن اچھا گزرے گا یا بُرا۔ حسیت عامہ کی یہ قوا تاثر و احساس ہی بڑی حد تک حس و ادراک اور تصور کے خاص خاص تجربات کی تاثری کیفیت یا احساسی نوا کا تعین کرتی ہے۔ عضوی افعال کی خرابی کی حالت میں ایک خوشگوار یا معمولی ناگوار بات بہت ہی زیادہ ناگوار معلوم ہوتی ہے۔ یہ ایسی عام شے ہے کہ کسی بھی چوڑی نشر تک کی ضرورت نہیں۔ جو بو اور مرہ تندرست آدمی کو خوشگوار

معلوم ہوتا ہے۔ خوب سیر ہو کر کھانا کھا لینے کے بعد لذیذ کھانے سے بھی طبیعت بچھڑ جاتی ہے، بلکہ اس کا خیال تک ناگوار معلوم ہونے لگتا ہے۔ حقہ کے عادی لوگ بعض حالتوں میں حقہ کے نام سے بھاگنے لگتے ہیں۔ حمل کی وجہ سے عضوی حالات میں جو تیز واقع ہوتا ہے، اس کی بنا پر عورت کو بعض چیزوں سے خاص رغبت اور بعض سے سخت نفرت ہو جاتی ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ عضوی حالات بلا واسطہ یا بالواسطہ سارے مرکزی نظامِ عصبی کو متاثر کر دیتے ہیں۔ مخصوص حصوں کے عصبی اعمال میں تعین و تحدید مقامیت زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن حیثیت عامہ کے تجربات متبایا پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔ ان سے نظامِ عصبی میں ایک قسم کا عام ہرجان اور اس کے مطابق ہم کہہ چکے ہیں کہ غور و فکر کی مدد سے عضوی حس کے اجزائے ترکیبی کا معلوم کرنا ممکن ہے جیسے کہ مثلاً وہ عضوی حس جو حرکتِ قلب و تنفس سے پیدا ہوتی ہے یا سردی کی کپکپی اور گرمی کی وہ حس جس کا باعث اوجیر و دموی کا سکڑنا اور پھیلنا ہوتا ہے۔ لیکن ایسے موقع بھی پیش آتے ہیں جب کہ عضوی حس کو معلوم کرنے کے لئے کسی خاص کوشش کی ضرورت نہیں ہوتی، مثلاً و انت یا قونج کے درد، جلنے یا کھینچنے سے جو حس پیدا ہوتی ہے، اس کا مقابلہ خواہ کسی شے سے کیوں نہ ہو لیکن وہ لہجہ کو لازماً اپنی طرف مقلقت کر لیتی ہے۔ جب کوئی عضوی حس حسیتِ عام سے اپنے آپ کو جدا کر لیتی ہے، تو وہ قدرۃً زیادہ قوی دنیا یاں ہو جاتا ہے۔ لیکن اس قسم کے تجربات لذت بخش ہونے کے بجائے مولم زیادہ ہوتے ہیں۔

بالعموم ہموک پیاس وغیرہ کی قسم کی عضوی حالت کا رافع ہو جانا نہایت ہی خوش آئند معلوم ہوتا ہے۔ جو عضوی تجربات اس قدر شدید ہوتے ہیں کہ عام حسیت سے جدا ہو کر، توجہ کو اپنی طرف کھینچ سکتے ہیں، انھیں کی خاص نوعیت کو عام زبان میں تکالیف یا آلام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کڑواہٹ یا ناسوافت ناپسندیدہ ہوتی ہے، لیکن اس کو الم نہیں کہتے۔ اس کے برعکس گرسنگی جلن اور و انت کے درد کو عام طور پر مولم کہا جاتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ان تجربات کی اصل ہیئت کیفیت تاثری ہی میں پہاں ہے، اور شعور و قونی کے لئے یہ چنداں اہم نہیں ہوتے، کیونکہ خارجی اجسام کی تیزیزیں ان سے نسبت بہت کم مدد ملتی ہے۔ اور

خود جسم کی حالت کا ان سے کم و بیش صرف ایک مبہم سا علم ہوتا ہے۔ جب کسی وجہ سے ہمارے زخم لگ جاتا ہے تو اس کی اصل نوعیت معلوم کرنے کے لئے خود اس کو دیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ نفس تکلیف کی حس سے اس کے متعلق کوئی خاص علم نہیں ہوتا۔

یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جن حسوں کو عام محاورہ میں آلام کہا جاتا ہے انہیں محض ناخوشگوار کے علاوہ اور خصوصیات بھی پائی جاتی ہیں کیونکہ تاثری کیفیت تجربی طور پر کہیں نہیں پائی جاتی یہ چیز کسی نہ کسی حس سے متعلق ہوتی ہے جو کم و بیش خود اپنی خصوصیت و نوعیت رکھتی ہے۔ اور اسی بنا پر عضوی لذت و الم کے مختلف اقسام میں امتیاز کر سکتے ہیں۔ مثلاً جلنے، پھلنے، مارے جانے، یا کسی چیز کے چبھ جانے وغیرہ کے بے شمار اقسام تکلیف ہم ایک دوسرے سے ممتاز اور ایک سمجھتے ہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ مختلف تکالیف یا آلام کی شدت و مشقت سے قطع نظر کر کے ان میں باہم دیگر اور امور کا بھی موازنہ کیا جاسکتا ہے۔ ان میں باہم تفاوت و توافق بڑی حد تک ایک مرکب تجربہ کے اجزائے ترکیبی کی زمانی و مکانی یا مقامی تقسیم و توزیع پر مبنی ہوتا ہے۔ مثلاً مقامی تقسیم کو چھین یا ٹیس وغیرہ اور زمانی کو دھڑکن وغیرہ کے الفاظ سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ یہ امتیازی اوصاف جن کو ہم حس تکلیف کے مختلف اصناف بیان کرنے میں استعمال کرتے ہیں بالعموم کسی اور قسم کی وقوفی اہمیت نہیں رکھتے۔ جہاں تک وقوفی شعور کا تعلق ہے، ان کا اصلی کام بس یہ ہے کہ ایک قسم کی تکلیف کا ہم دوسری سے امتیاز کر سکیں۔ لہذا ان کا نام لیتے وقت ہم قدرۃً ان کے ساتھ مشترک لفظ تکلیف یا درد کا استعمال کرتے ہیں، لیکن بہتر یہ ہے کہ ہم ان کو تکالیف کہنے کے بجائے حس تکالیف کہیں تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ محض خوشگوار کی کوئی اور شے بھی ان میں شامل ہوتی ہے۔ ان سے نہایت مماثل ایسے تجربات بھی ہو سکتے ہیں، جن میں کسی قسم کی شدید ناگوار محسوس نہیں ہوتی۔ مثلاً آگ کا خفیف سا چرکا لگ جانے کی صورت میں اس کی تکلیف کے تقریباً بالکل رفع ہو جانے کے بعد بھی اصل حس کی چھین وغیرہ باقی رہ سکتی ہے۔ اسی طرح دانت کے درمیں جو غامض قسم کی تپک ہوتی ہے، اس کو بعض اوقات شدت و درد کے آغاز یا اس کے زائل ہو چکنے کے بعد بھی معلوم

کر سکتے ہیں سمجھوک معمولاً ناگوار ہوتی ہے، لیکن بعض اوقات اس کی ابتداء میں ناگوار ہی معلوم نہیں ہوتی۔

ابتداء ہم نے صرف ان خصوصیات کا حوالہ دیا ہے جن کے ذریعہ سے ہم تکلیف کی ایک حس کو دوسری سے الگ کر سکتے ہیں۔ لیکن ان کے علاوہ ایسے دیگر اختلافات بھی پائے جاتے ہیں جن کی تحلیل ممکن ہے اور نہ جن کو بیان کیا جاسکتا، اور یہ عضوی حسوں کی نوعیت انتشار یا پھیلاؤ کا نتیجہ ہے۔ وہ حرقی حس سمجھوک ہم تکلیف دہ یا موملم کہتے ہیں، اس کا منشا جلد کے کسی خاص حصہ کی جلن یا زخم ہو سکتا ہے، یا معدہ اور امعاء کی جعلی کی کوئی خرابی۔ لہذا تکلیف کی مخصوص نوعیت کا غضب کسی حد تک تو اس کے منشا حس کی نوعیت سے ہوتا ہے لیکن منافی ارشام سے جو احتمال رونما ہوتا ہے وہ کم و بیش سارے نظام عصبی پر چھپا جاتا ہے۔ اس چھپائے ہوئے یا منتشر اثر سے جو بحر بہ ہوتا ہے، اس کی ایک خاص نوعیت ہو سکتی ہے، اس میں شک نہیں کہ حواس نامات سارے جسم کی متعبرہ حالت سے پیدا ہوتے ہیں، وہ لازماً مجموعی تجربہ پر ایک اہم نوعیت رکھتے ہیں۔ لیکن یہ اثرات آسانی کے ساتھ بیان میں نہیں آسکتے۔ یہ محسوس تو ہوتے ہیں مگر ظاہر نہیں کئے جاسکتے۔

عضوی آلام و لذات کی انتہائی شدت عمل و قوف کو کم سے کم کر دیتی ہے و انت لکلوائے وقت ہمارا شعور محض ایک حس یا سنسی پر مشتمل ہوتا ہے۔ کسی سے کی طرف کوئی توجہ نہیں ہوتی، حتیٰ کہ خود اس حس کی طرف بھی ہم اپنے کو متوجہ نہیں کہہ سکتے۔ اگر کچھ توجہ ہوتی بھی ہے تو وہ بہت ہی مبہم۔ اس وقت ہم کو اس کی خصوصیات کا علم نہیں ہوتا، بلکہ ہم صرف اس کو محسوس کرتے ہیں کچھ دیر کیلئے ذہن اور معروض تک کا امتیاز، کہنا چاہئے کہ جاتا رہتا ہے۔ پھر بھی اس میں شک نہیں کہ اس تجربہ کی ایک خاص کیفیت ہوتی ہے، جس کی تحلیل و تشریح اگر اس وقت ہمارے سر پر کوئی جن سوار ہو، جو ہمارے اعمال ذہنی کا مطالعہ کر رہا ہو، تو وہی شاید کر سکے۔ خود ہم تو جب تک تجربہ ختم نہیں ہو چکتا، اس قسم کی تحلیل و تشریح کے قریب بھی نہیں جاسکتے۔ تجربہ ختم ہونے کے بعد کے البتہ خیال

کی مدد سے کچھ ممکن ہے۔

۲۔ خاص فاصصیں | ہم دیکھتے، سنتے، سوچتے، چمکتے، چھوتے اور سردی و گرمی کی خاص حسوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ ان حسوں کی کیفیت تاثری میں تین قسم کے تغیرات ہوتے ہیں۔ (۱) شدت (۲) مدت (۳) کیفیت۔

(۱) ان میں سے اکثر ادنیٰ درجہ کی شدت میں خالی اثر معلوم ہوتا ہے۔ ان کو تاثری اہمیت صرف اس وقت حاصل ہوتی ہے۔ جب ان کی شدت میں اضافہ ہوتا ہے۔ البتہ ان میں سے بعض ادنیٰ درجہ کی شدت میں بھی ناگوار ہوتی ہیں۔ لیکن جب ان کی شدت ایک خاص حد سے تجاوز کر جاتی ہے، تو یہ سب کی سب ناگوار معلوم ہونے لگتی ہیں۔ اس حد تک پہنچنے سے قبل فریاد یا سب خوشگوار ہوتی ہیں۔ مگر اس حد تک پہنچنے کے بعد جوں جوں ان کی شدت بڑھتی جاتی ہے، ناگوار سی میں بھی اضافہ ہونا جاتا ہے۔ یہ امر بحث طلب ہے، کہ آیا کوئی ایسی حس بھی ہے جو تمام درجہ شدت میں ناگوار ہی ہو۔ کیونکہ یہ ممکن معلوم ہوتا ہے، کہ جو حس بالعموم ناگوار ہی ہوتی ہے، وہی اگر کافی طور پر کمزور کر دی جائے، تو خوشگوار ہو جاسکتی ہے۔

اس قسم کی ایک مثال سٹرائچ مارشل نے اپنے حس تجربہ سے دی ہے جس کو گویا بذات خود ہر شخص ناگوار ہی خیال کر لیتا تاہم ایک خاص حالت میں وہ خوش آمد تھا۔ یہ تجربہ خود مارشل کے لفظوں میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ میں ریل میں سفر کر رہا تھا اور ایک سچیدہ خیال میں ڈوبا ہوا تھا، کہ مجھے ایک عمدہ خوشبو محسوس ہوئی، اور دماغ میں واقع یہ الفاظ محسوس ہوئے کہ کیسی نفیس خوشبو ہے، لیکن اس کے بعد فوراً ہی یہ خوشبو بدلو میں مبدل ہو گئی، جس کی شدت بڑھتی گئی، اور بالآخر یہ معلوم ہوا کہ ایک کھیکٹر (ایک نہایت ہی بدبودار جانور) ریل کے پیچے دب کر گیا اور یہ بدبو اسی سے آئی ہے۔ شدت اور تاثر میں جو تعلق ہے اس کے متعلق ہم یہ کلیہ مقرر کر سکتے ہیں کہ خوشگوار سی یا ناگوار سی تمام ہونے کے لئے شدت حس کا کم از کم ایک خاص درجہ تک پہنچنا ضروری ہے، اس درجہ کے بعد جیسی جیسی شدت بڑھتی جاتی ہے، تاثر میں

بھی ترقی ہوتی جاتی ہے، اگر حس اصلاً ناگوار ہے تو جوں جوں اس کی شدت بڑھتی جائیگی ناگواری بھی بڑھتی جائیگی، اور اگر یہ اصلاً خوشگوار ہے، تو ایک خاص حد تک شدت کی ترقی کے ساتھ ساتھ خوشگواری میں اضافہ ہوتا جائیگا، لیکن اس حد سے تجاوز کرنے کے بعد خوشگواری گھٹنے لگتی ہے یہاں تک کہ بالآخر ناگواری میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

خوشگواری سے ناگواری میں تبدیل ہونے کی یہ نوعیت ذرا مزید وضاحت چاہتی ہے۔ اس نوعیت کی حس میں یہ ہوتا ہے کہ منہوڑ اس کی اصلی خوشگواری قائم ہے کہ ایک ناگوار جرد و داخل ہونا شروع ہو جاتا ہے جس کی وجہ بعض اوقات تو یہ ہوتی ہے کہ اصل حس میں کوئی دوسری معلوم و متعین حس شریک ہو جاتی ہے ایک صاف شفاف روشنی جو بجائے خود خوشگوار معلوم ہوتی ہے اتنی تیز یا شدید ہو سکتی ہے کہ اس سے آنکھ ملانا ناگوار ہو۔ لیکن اس قسم کی مثال کے علاوہ ایسی صورتیں بھی ہیں، جس میں اس ناگواری کا منشا معلوم کرنا بہت زیادہ دشوار ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ تیسری کتنی ہی تیز ہو، تاہم یہ بذات خود مشکل ہی سے ناگوار ہو سکتی ہے۔ بایں ہمہ اس سے بعض اوقات سخت نفرت ہو جاتی ہے، جس کا تعین ان عصبوی حسوں سے معلوم ہوتا ہے، جو اس کے ساتھ پائی جاتی ہیں، اور جن کی تحلیل و تشریح آسان نہیں ہوتی۔

دست پر تاخر کا انحصار دو طریقوں سے ہوتا ہے، کیونکہ حس کا عمل یا نوسٹوٹو ہوتا ہے یا مقوڑے مقوڑے وقفہ کے بعد اس کی تکرار ہوتی ہے، اور ان دونوں حالتوں میں تاثر کی نوعیت مختلف ہوتی ہے۔

نوازش حس سے جو تاثری تغیرات رد ماہوتے ہیں، ان کے لئے حسب ذیل کلیہ یاد رکھنا چاہئے۔ تاثر اپنی شدت میں بڑھتے بڑھتے ایک انتہا کو پہنچ جاتا ہے اب اگر اصل حس خوشگوار ہے تو کچھ عرصہ تک یہ تاثر اپنی ایسی انتہا پر قائم رہتا ہے، اور پھر اس کی خوشگواری میں کمی شروع ہو جاتی ہے، یہاں تک کہ یہ آخر کار ناگوار معلوم ہونے لگتا ہے لیکن اگر اصل حس ناگوار و ناپسندیدہ ہے، تو خوشگوار حس کے مغال میں اس کی انتہائی شدت بہت دیر تک باقی رہتی ہے جس کے بعد ناگواری میں

مکی تو ہو سکتی ہے، مگر خوشگوار سی میں یہ کبھی تبدیل نہیں ہوتی، اور تھوڑے سے تھوڑے وقفوں کے بعد اس کے زیادہ شدت سے عود کرنے کا احتمال ہمیشہ باقی رہتا ہے۔ شدت کی تدبیر زیادتی سے خوشگوار سی کے ناگوار سی میں تبدیل ہونے کے متعلق جو کچھ ہم نے کہا ہے وہی اس صورت پر بھی صادق آتا ہے، جب کہ کوئی تبدیلی کسی حص کے متواتر عرصہ تک قائم رہنے کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یعنی اس صورت میں جی خود اصل حص کے ناگوار ہونے سے پہلے بعض دیگر ناگوار قسم کے اجزاء پہلو بہ پہلو داخل ہونا شروع ہوتے ہیں۔ شوخ رنگ اور شیریں مزہ کی مثالیں بعض ضروری تغیرات کے بعد مدت کے تحت میں داخل کی جاسکتی ہیں۔ ایک لڑکا بوبرنی کی ڈلی کھا رہا ہے، اگر وہ ایک خاص حد سے زیادہ کھاتا جائے، تو اس کو ایسی پائندہ حصول کا تجربہ ہونے لگتا ہے، جو صاف طور سے معدہ اور دیگر اندرونی اعضاء میں معلوم ہوتی ہیں۔ مگر نفس شیرینی اس حالت میں بھی اس کو اسی اچھی معلوم ہوتی ہے لکھاتا جاتا ہے لیکن اس قسم کی حصول سے قطع نظر کہ کبھی طبیعت میں ایک قسم کی گرائی یا ابھرن تو ضرور محسوس ہونے لگتی ہے، گو شیرینی اب بھی بجائے خود ایک خوشگوار تے ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ حالت کسی ایسے عضوی سبب کی بنا پر ہوتی ہے کہ جس کی ہم تاہم تحلیل سے بھی توضیح نہیں کر سکتے۔ بعض اوقات اس قسم کی ناگوار سی کا سبب محض تکان ہوتا ہے اگر ہم ایک شوخ رنگ زیادہ دیر تک دیکھتے رہیں تو طبیعت گھبرا جاتی ہے۔ کیونکہ اس سے دیگر مشاغل رک جاتے ہیں، پھر بھی رنگ بجائے خود خوشگوار ہی رہتا ہے۔

جس حالت میں کہ جس کی تکرار ٹھہر کر ہوتی ہے، وہ بڑی حد تک اس کے مماثل ہوتی ہے جس میں یہ متواتر ہوتی رہتی ہے۔ اگر تکرار بہت زیادہ دیر تک ہو تو خوشگوار حص کی خوشگوار سی کم ہو جاتی ہے۔ بلکہ اکثر ناگوار ہونے لگتی ہے۔ ناگوار حص کی ناگوار سی بسا اوقات تکرار سے کم ہو جاتی ہے، لیکن ایسا ہمیشہ نہیں ہوتا، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نہ یہ ناگوار رہتی ہیں اور نہ خوشگوار، یا واقعی طور پر خوشگوار معلوم ہونے لگتی ہیں۔ ناگوار حصوں کے پر بنائے تکرار خوشگوار ہو جانے کی مثال

زیتون کھانے کی عادت ہے۔

جب کسی خوشگوار حس کی خوشگوار سی میں تکرار سے فرق نہیں آتا، اور اس سے طبیعت کو نفرت نہیں ہوتی، یا جب کوئی ناگوار حس تکرار سے خوشگوار بن جاتی ہے، تو بعض اوقات اس کے نہ ہونے سے سخت طلب پیدا ہوتی ہے حقہ یا شراب پینے والوں یا زیتون کھانے والوں کی طلب اسی قسم کی ہوتی ہے۔ یہ اثر اس وقت خاص طور سے نمایاں ہوتا ہے، جب کہ وہ حسیں جو دراصل ناگوار ہیں تکرار سے خوشگوار ہو جاتی ہیں۔ بات یہ ہے کہ نظام عصبی ان کا عادی ہو جاتا ہے۔ اور جب یہ واقع نہیں ہوتیں تو توازن میں اختلال رونما ہو جاتا ہے۔ اگر ایک شخص دن کے خاص خاص اوقات میں حقہ پیئے گا عادی ہے تو انکو انہیں اذیت میں طلب ہوگی۔ اگر وہ صبح کا عادی ہے تو اسی وقت نہ سنے سے تکلیف ہوگی، مگر یہ وقت گزر جانے کے بعد یہ ممکن ہے کہ پھر اس کو دن بھر خواہش نہ ہو۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ بعض تجربات حس شدت کی ہر حالت میں ناگوار ہوتے ہیں۔ بعض بہت ہی ادنیٰ شدت کی حالت میں ناگوار ہو جاتے ہیں۔ اور بعض ایسے ہوتے ہیں (جیسے کہ تیشوئی) کہ وہ بذات خود یقینی طور پر کبھی ناگوار نہیں ہوتے، خواہ کتنے ہی شدید کیوں نہ ہوں جس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ حس کی کیفیت کو نوائے تاثیر میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ہم اس کی تشریح پوری طرح نہیں کر سکتے کہ ایک کیفیت کیوں خوشگوار معلوم ہوتی ہے اور دوسری کیوں ناگوار گزرتی ہے۔ البتہ بعض مرکب حسوں میں ہم اس تشریح کی جس قریب ترین حد تک پہنچ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ مثلاً بے آہنگی کے برا معلوم ہونیکل یہ وجہ ہوتی ہے کہ اسکی لذت و بآہنگی کے باقاعدہ نتیجے میں خلل انداز ہوتی ہیں۔ تو جب ایک خاص معروضات طریقہ سے نتیجے کی عادی ہو جاتی ہے، جس میں ان ضرروں سے خلل واقع ہو جاتا ہے ٹھٹھاتی روشنی کے ناگوار معلوم ہونے کی بھی اسی سے توجہ ہو سکتی ہے لیکن مزہ اور بو کے متعلق ہم اس قسم کے وجوہ یہ نہیں بنا سکتے کہ ان کے فلاں مرکبات کیوں ناگوار معلوم ہوتے ہیں۔

۳۔ فاضل تیج | یہ ظاہر ہے کہ کسی حس سے جو پسندیدگی یا ناپسندیدگی پیدا ہوتی ہے

ممکن ہے کہ وہ تمام تر خود اس کی شدت یا کیفیت پر مبنی نہ ہو۔ اگر کوئی شخص غور سے کچھ سن یا دیکھ رہا ہے اور دوسرا آدمی کان میں آکر کچھ کہنے لگے یا آہستہ سے چھو دے، تو اس وقت اس کو غفل اندازی کا جو احساس ہوتا ہے، اس کو تینہر جسمانی تکلیف کے مماثل کہا جاسکتا ہے۔ کان میں چپکے سے کچھ کہہ دینا یا جسم کو آہستہ سے چھو لینا ممکن ہے کہ بذات خود کسی طرح نا پسندیدہ نہ ہو یا پسندیدہ کچھ بھی نہ ہو، مگر مذکورہ بالا صورت میں اختلال رونما ہو جاتا ہے، جس کے ساتھ ایک عام ذہنی اختلال پیدا ہو کر شدید ناگواری کا باعث ہوتا ہے۔ اسی طرح جب ہم سونے کے قریب ہوں تو اچانک چونکا دینے والی آواز سے سخت تکلیف ہوتی ہے، جس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ خاص طور پر بلند ہی ہو۔ ایسی حالتوں میں جس نظام عصبی میں ایک منتشر ہیجان پیدا کر دیتی ہے جو خود اس حس کے اصلی و ذاتی نتیجہ پر زائد یا اضافہ ہوتا ہے۔ پروفیسر لائڈ نے اس منتشر اثر کو نتیجہ فاصل کے نام سے موسوم کیا ہے، اس کا وقوع محض چونکا جانے وغیرہ کے استثنائی تجربات ہی تک محدود نہیں ہے، بلکہ وہ نام حسی تجربات جو کسی ماباں لذت و الم پر عمل ہیں ہوتے، ان سب میں کم و بیش یہ انتشاری خصوصیت پائی جاتی ہے۔ اس لحاظ سے جو عضوی حس زخم سے پیدا ہوتی ہے اور جس حس کا باعث تیز روشنی ہوتی ہے، ان دونوں میں محض درجہ کا فرق ہے۔

کسی حد تک اس بیان کی تصدیق راہ راست خود اپنے نفس کے مطابق سے ہو سکتی ہے۔ جب ہوائے احساس کافی طور پر شدید ہو، ایسی حالت میں ہم اپنے نفس کے اندر ایک منتشر جسمانی و ذہنی ہیجان اور اس کے ساتھ ہی عضوی حسوں میں ایک قسم کے تغیر کا پتہ چلا سکتے ہیں۔ بہایت صحت کڑوی جیبنہ کھالے سے بھی ایک جھڑکھری سی معلوم ہوتی ہے۔ ریل کی تیز سیٹی سے ادراک و خیال نخل ہوتا ہے، اور سارے جسم پر ایک اثر محسوس ہوتا ہے۔ اسی طرح کسی بہت خوش مزہ شے سے صرف کام و دہن ہی متاثر نہیں ہوتا، بلکہ آدمی گواہ از سر مایا اسکی

نئے لیڈ کی Descriptive Psychology صفحہ ۱۹۹۔

۲۵ اس لئے الم کی حس اور جو اس حسہ کے حس کی ناگواری میں کوئی تین امیا رہیں ہے۔ صبر غیر خوشگوار عضوی لازم نام فنا ہو جاتے ہیں تو الم کی حس پیدا ہو جاتی ہے۔

لذت میں ڈوب جاتا ہے۔ تھکنے لگدگدانے یا جسم کو ملنے سے بعض اوقات جو شدید لطف یا بے لطفی محسوس ہوتی ہے۔ اس کا باعث بالذات خود لمسی حسوں کی کیفیت یا شدت نہیں بلکہ وہ فاسل بھی ہوتا ہے، جو ان حرکات سے پیدا ہوتا ہے۔ اس سے پہلے ہم بتا چکے ہیں کہ جو حسیں بذات خود پسندیدہ ہوتی ہیں ان کا ایک عام اثر کبھی ناگوار بھی ہوتا ہے، اور اس ناگواری کی پوری توجیہ متعین وقابل بیان تجربات سے نہیں ہو سکتی ہے۔ لیکن فاضل تجربہ سے عام حدیثیں نقل و نقل ہو جاتے ہیں، ان سے شعور کے ان دقیق دیگر یا تاثرات کی پوری طور پر توجیہ ہو جاتی ہے زیادہ تر اسی نقطہ سے ہم کو لذت و اہم کے مختلف احساسات کی توجیہ کرنی پڑتی ہے۔ رنگ یا آواز کی طرح خوشگوار یا ناخوشگوار میں تمومات نہیں جوتے ان میں ہم جو فرق و امتیاز کرتے ہیں، اس کی توجیہ بالآخر ان سوسر کے کیفیات و تاثرات کے حوالہ سے ہوتی ہے، جو ان کے ساتھ پائی جاتی ہیں لیکن جو اس جسم کی حسوں کی خوشگوار یا ناگوار میں اس قسم کی خصوصیات پائی جاتی ہیں، جن کی توجیہ خود ان حسوں کی نوعیت سے نہیں بلکہ اثرات سے ہوتی ہے جو فاضل تجربہ کی بنا پر پیدا ہوئے ہیں۔

اس طریقہ سے ہم ان بظاہر کبھی اختلافات کی توجیہ کر سکتے ہیں جو مختلف حسوں کی نوائے تاثر میں پائے جانے کے ظاہری اختلاف کی توجیہ ہیں، حالانکہ نفس پسندیدہ یا پسندیدہ ہونے میں اشتراک ہوتا ہے۔ بقول پروفیسر لائڈ کے کہ مزہ یا بو کی سادہ لذت بخش یا مولم حسوں کو ہم بالکل یکساں طور پر محسوس نہیں کرتے۔ بعض پسندیدہ خوشبوؤں کو تیز کہا جاتا ہے اور بعض کو بھنی یا جان بخش سے موسوم کیا جاتا ہے۔ مثلاً سورج کھمی اور جا پانی سوسن کا مقابلہ کرو۔ تیز بوسے بعض بہت ہی ذکی اس شخص بے ہوش ہو جاتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ بوسے قدر شدید عضوی تاثر کا باعث ہو سکتی ہے۔ خوشگوار سردی تازگی بخش ہوتی ہے۔ اور خوشگوار گرمی جان پرور۔ ماہرین موسیقی ہمیشہ سے مختلف قسم کے احساسات کو مختلف آلات موسیقی اور مختلف سروں اور گتوں سے منسوب کرتے رہے ہیں۔

ماریج کی کمی کے ساتھ الوان پر بھی یہی صادق آتا ہے۔ تیز اور ہلکی روشنی سے لذت مساوی حاصل ہو سکتی ہے۔ لیکن اس لذت کی نوعیت میں فرق ہوتا ہے۔ زرد رنگ کے شیشے یا عینک سے جو منظر رونما ہوتا ہے، اس کو کیٹے ”شگفتہ“ قرار دیتا ہے، بخلاف نیلے شیشے کے نظارہ میں اسکو ”پتھر دگی“ کہا جاتا ہوتا ہے۔ نوائے تاثیر کے ان اختلافات کو ہم محض خوشگوار سی اور ناگوار سی فرق نہیں کہہ سکتے اور نہ ان اختلافات کو ان اوصاف میں کا کہی فرق اور وہاں جاسکتا ہے جن پر توہ ہوتی ہے، اور جنکو ہم پسندیدہ یا پسندیدہ کہتے ہیں بلکہ اس کو مساوی نظام عصبی کے کم و بیش منتشر بھیج، اس کے عضوی نتائج اور ان تغیرات کو کو قرار دیتا پڑیگا، ہوا عام حسیت میں اس سے دہا ہوتے ہیں

اختباری شہادت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خوشگوار اور ناگوار حسیں بالعموم ایسے جسمانی اثرات پیدا کرتی ہیں جو ان کے خوشگوار یا ناگوار ہونے کے لحاظ سے خاص طور پر مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ حس وفت کسی شخص کو ”شگوار سی“ یا ناگوار سی کا تجربہ ہو رہا ہو، تو مناسب آلات کے استعمال سے اس کے اعضا کی نچاٹ اور حرکات تنفس کے اختلافات کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ ایک گردش کر لے والے اسطوانہ پر ایسا بھی خطاں بنایا جاتا ہے جس سے یہ تئیرات یا اختلافات ظاہر ہو جاتے ہیں۔ نچاٹ منہ کا جو انخار ہوتا ہے وہ بڑے اور طویل اختلافات کے علاوہ ان چھوٹے اور قسیدہ اختلافات کو بھی ظاہر کرتا ہے جو ضربات نبض کی وجہ سے ہوتے ہیں۔ ان اختبارات سے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے کہ تمام دوسریں میں کمی نمایاں نوائے تاثیر باقی جاتی ہے ایک ایسا منتشر جسمانی یا عضوی اثر پیدا کرتی ہیں جس میں ان کے خوشگوار یا ناگوار ہونے کے لحاظ سے بہت ہی واضح فرق ہوتا ہے، تاہم یہ فرق ایسا نہیں ہوتا جس کی بنیاد ہم محض عضوی تغیرات ہی کو خوشگوار سی یا ناگوار سی کا اصل سبب سمجھیں۔

غرض اس طرح میں اجزاء ایسے معلوم ہوتے ہیں، جو نوائے تاثیر کی تحلیق میں عمل کرتے ہیں۔ (۱) خود حس (۲) نظام عصبی کا وہ منتشر ذہن حواس

حس سے پیدا ہو سکتا ہے۔ اس منتشر نتیجہ کا اثر جسم پر، جو عام حیثیت کے ان تیز اثرات کا نتیجہ ہوتا ہے، جو اندرونی اعضاء کی تغیر حالت سے رونما ہوتے ہیں غالب یہ ہے کہ یہ تینوں اجزا باعتبار حالات مختلف تناسب کے ساتھ شریک عمل رہتے ہیں۔

۴۔ خواہ لذت اکثر علمائے نفسیات اس خیال کے مؤید ہیں کہ جو اعمال خوشگوار حصول کے باعث ہوتے ہیں وہ عضوی فلاح یا عافیت جسم کے لئے مفید ہوتے ہیں، اور جو ناگوار حصول کے باعث

ہوتے ہیں وہ مضر ہوتے ہیں۔ اگر زیادہ وضاحت کے ساتھ کہا جائے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ خوشگوار عمل جن اعضاء کو متاثر کرتا ہے اس سے ان کو اپنے وظائف کی انجام دہی میں مدد ملتی ہے، اور ناگوار عمل جس عضو کو متاثر کرتا ہے وہ اپنے مخصوص وظیفہ کو کما حقہ انجام نہیں دے سکتا۔ اس عام اصول کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ مجموعی حیثیت سے اور بالآخر خوشگوار تجربہ جسمانی اور عضوی عافیت کے لئے مفید ہوتا ہے۔ اگر مذکورہ بالا اصول کے یہ معنی لئے جائیں تو اس میں شک نہیں کہ ایک عام قاعدہ کی حیثیت سے یہ صحیح ہے، اگر ساتھ ہی یہ ایسا اصول ہے جس کے بہت سے مستثنیات ہیں۔ جو نسل حیوانی مضی صحت حالات سے لذت اندوز اور مفید صحت حالات سے متاثر ہوتی ہو وہ یقیناً تنافع میں فنا ہو جائیگی لیکن اس نوع کو تنافع بقا میں محفوظ رکھنے کے لئے بھی ضروری نہیں کہ لذت لازمی طور پر بالآخر فائدے ہی کے ساتھ جمع ہو اور الم بلا استثنا ہمیشہ مصرت کے ساتھ۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں بہت سی مصروفیتیں لذت بخش ہو سکتی ہیں، اور بہتر زہر خوش مزہ ہوتے ہیں۔ نشہ صحت کے لئے بہت مضر ہوتا ہے، لیکن ساتھ ہی لذت بخش بھی ہو سکتا ہے۔

اگر ہمیں اس بارے میں کوئی قاعدہ کلیہ وضع کرنا ہے، تو اس کیلئے ضروری ہے کہ جس وقت خوشگوار یا ناگوار حس واقع ہوتی ہے، صرف اسی وقت کے فوری حیاتی فعل کا لحاظ رکھیں شکر رماص کا مزہ شہہ ہوتا ہے، جو کھاتے وقت اچھا معلوم ہوتا ہے۔ خود یہ خوشگوار مزہ اپنی جگہ پر فعل حیات کے لئے مفید ہو سکتا

ہے۔ اگرچہ جو شے اس مزہ کی باعث ہے، جب وہ خون میں داخل ہو جاتی ہے، تو سم قائل کا عمل کمزور ہوتا ہے۔ اسی طرح کڑوی دوا مزہ میں ناگوار ہوتی ہے، مگر نص دوا کی حیثیت سے بہت ہی مفید ہو سکتی ہے۔ لیکن اس کا مفید اثر ظاہر ہے کہ اس ناگوار تلخی کا نتیجہ نہیں بلکہ اپنے مابعد کے ان اثرات کا نتیجہ ہوتا ہے جنکو اصل تجربہ سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ شراب کے نشہ کی حالت اس سے مختلف ہے۔ اس میں خود وہ عمل جو لذت سے تعلق رکھتا ہے مرکزی نظام عصبی کو ناقص کر دیتا ہے۔ مخمور آدمی کی قابلیت فکر و عمل دونوں میں نقص واقع ہو جاتا ہے۔ مگر اس قسم کے استثناء کی بھی ایک توجیہ ہو سکتی ہے۔ بلاشبہ مخمور شخص صیغ فکر کے قابل نہیں رہتا، اور نہ وہ کسی غرض و غایت کے لئے صیغ و مناسب حرکات کو اختیار کر سکتا ہے لیکن باہوم وہ ان چیزوں کے پورا کرنے کے لئے کوئی سنجیدہ یا شدید کوشش بھی نہیں کرتا۔ اور اگر کرتا بھی ہے تو بہت ہی ناگوار معلوم ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے خسار و سستی کے عالم میں خیالات میں جو جولانی و روانی پیدا ہو جاتی ہے، ہشیاری میں اس کا شہر عشر بھی نہیں میسر آتا۔ مشہور بات ہے کہ شاہین پل کی کرا آدمی نہایت دلچسپ باتیں کرنے لگتا ہے، اور ہر شخص جانتا ہے کہ ایسی حالت میں جن رایوں کا وہ اظہار کرتا ہے اور جو دلائل استعمال کرتا ہے، وہ ہشیاری کی منطق کا تحمل نہیں کر سکتے۔ جس حالت میں یہ جولانی و تنوع خیالات میں نہیں بھی ہوتا، اور کسی ایک ہی شے کو مخمور آدمی بار بار رٹے جاتا ہے، تو بھی اس کو یہ لذت حاصل ہوتی ہے کہ جس بات پر وہ زور دے رہا ہے، وہ اُس پر ایک خاص وضاحت و شدت کے ساتھ چھائی ہوتی ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نشہ کی دلچسپی و پر لطف حالتوں میں انسان بعض اعلیٰ قسم کے ذہنی فرائض کی انجام دہی سے گواہ قاصر ہو جاتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ ناگوار احساسات سے بھی مامون ہو جاتا ہے۔ اور یہ محض اس وجہ سے کہ شعور ان چیزوں کی طرف متوجہ ہی نہیں ہوتا۔ دوسری طرف جس قسم کی شعوری فعالیت اس وقت جاری ہوتی ہے، اسکو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، بلکہ ایک قسم کا اور زور آ جاتا ہے۔ اور اسی لئے لازماً اس سے خوشی ہوتی ہے۔

اس آخری مثال میں ہم نے وکزی نظام عصبی کے عمل کا خاص طور پر حوالہ دیا ہے۔ لاسیات کی نسبت سے ہم کو اسی کے ساتھ خاص تعلق بھی ہے۔ لذت و اہم شعوری حالتیں ہیں، اور شعور اور عصبی عمل لازم و ملزوم ہیں۔ اس لئے جس سوال نے فی الحقیقت ہم کو سرکار سے وہ یہ ہے کہ آیا ناگوار اعمال لذت و شعور اور اس کی متلازم عصبی فعلیت کی مزاحمت یا نقص اور خوشگوار اعمال اس کے آزاد و بلا مزاحمت روانی سے واسطہ ہیں یا نہیں؟ اگر سوال کی یہ صورت ہو، تو ظاہر ہے جواب ان بات میں ہوگا۔ انکو اور حسیں اپنی شدت کے تناسب سے ذہنی عمل اور ان حرکی انفعالی میں مزاحمت و اختلال پیدا کرتی ہیں، جہاں کی تکمیل کے لئے شعوری رہبری کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ سر یا دانتوں کے درد میں کچھ سوچنا یا کوئی کام ٹھیکے طور سے کرنا کس قدر دشوار ہوتا ہے، اگرچہ اس کے کرنے کی خواہش کتنی ہی کیوں نہ ہو۔ یہی نہیں کہ صرف سوچ میں ہی تو جو کچھ مطلق کرنا ہے، اگر لذت بخش ہے بھی اسی قدر شدید ہو، نو انسان اس میں کبھی فکر و عمل سے قاصر رہتا ہے۔ البتہ ہم میں میں فکر و عمل قطعی طور پر متخل و مضحل ہوتا ہے۔ ہاں اگر کسی حس کی تکلیف خفیف ہو اور شعور کی عام حالت چشیت مجموعی خوشگوار ہو تو ایسی صورت میں کسی ناگوار جبر کی موجودگی کے باوجود ممکن ہے ذہنی فعلیت میں رکاوٹ محسوس حد تک نہ ہو لیکن اصولاً یہ تمیز صحیح معلوم ہوتی ہے۔ ذہنی وظائف کی کما حقہ انجام دہی کے لئے خوشگوار تجربہ مفید اور ناگوار تجربہ مضر ہوتا ہے۔

۵۔ نو، اے تاثر اور بعض حسی لذتیں ان طلبوں کے تابع ہوتی ہیں جو پہلے سے موجود میلاں طلب ہوتی ہیں۔ ان طلبوں میں سے بعض کا تعلق قدرتی مزاج جسمانی سے ہوتا ہے مثلاً کھانے پینے وغیرہ کی احتیاج۔ اور ان کی تسکین سے ایک قسم کی حسی لذت حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح جو لوگ اپنے آپکو متبا کو یا شراب کا عادی بنا لیتے ہیں، ان کو بھی خود بخود اوقات مقررہ پر اس کی طلب ہوتی ہے اور جب یہ پوری کر دی جاتی ہے تو اس سے بھی ایک لذت پیدا ہوتی ہے، اور یہ اس لذت بالکل الگ ہوتی ہے جو بالذات کسی نتیجے سے اس طلب و خواہش سے قطع نظر کر کے پیدا ہوتی ہے۔

ہر لذت بخش اور ہر موملم تجربہ، جس وقت کہ وہ واقع ہوتا ہے، اس وقت اس میں ایک طلبی پہلو ضرور ہوتا ہے یعنی جس قدر کوئی تجربہ خوشگوار ہوتا ہے طبیعت یہ چاہتی ہے کہ کسی نہ کسی طرح اس کو باقی رکھے اور ترقی دے، یہاں تک کہ بالآخر تھک کر اس کی قوت لذت بخشی کا خاتمہ ہو جاتا ہے، یا ناگوار عناصر کا امتزاج اس پر غالب آ جاتا ہے۔ اسی طرح جس قدر کوئی تجربہ ناگوار و موملم ہوتا ہے اسی قدر طبیعت کا یہ تقاضا ہوتا ہے کہ جسطرح ہو سکے اس کو روکے اور دفع کر دے لہذا حسی سطح پر خوشگوار نوا کے تاثر طلب کے مثبت یا ایجابی پہلو کے مطابق ہوتی ہے اور ناگوار نوا کے تاثر طلب کے منفی یا سلبی پہلو کے مطابق ہوتی ہے یعنی خوشگوار تجربہ ایسے میلان طلب پر مشتمل ہوتا ہے جس کی تشفی کے لئے تجربہ کو باقی رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ناگوار تجربہ ایسے میلان طلب پر مشتمل ہوتا ہے جس کی تشفی کے لئے تجربہ کو روک دینے کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب تک لذت قائم رہتی ہے، طلب کی تشفی بھی جاری رہتی ہے۔ جب طبیعت آسودہ ہو جاتی ہے تو تشفی بھی ہو چکی ہے، یعنی یہ اپنی انتہا کو پہنچ چکی ہے اور ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن جب تک آسودگی نہیں ہوتی تجربہ کو برابر جاری رکھنے کا میلان باقی رہتا ہے۔ اگر خوش گوار کسی عمل آسودگی سے قبل روک دیا جاتا ہے یا کوئی ستے اس کی راہ میں حائل ہو جاتی ہے تو طلب صرف باقی ہی نہیں رہتی ہے، بلکہ اور شدید ہو جاتی ہے، کیونکہ خوشگوار حس کو جاری رکھنے کے میلان کے ساتھ، اُس ناگوار حالت کے رفع کرنے کا بھی میلان پیدا ہو جاتا ہے جو اس خوشگوار سی میں محمل ہو رہی ہے۔ اصل میلان طلب جس کی تشفی ہو رہی تھی، اس تشفی میں انقطاع پیدا ہو جاتا ہے۔ اس حالت کی اگر تصویر دیکھنی ہو، تو کسی لمحہ کے منہ سے دفعتاً اس کے دودھ کی بوتل چھین دیکھو۔ علیٰ ہذا ناگوار تجربہ کی صورت میں یہ تمام باتیں الٹ جاتی ہیں۔ ناگوار تجربات کو نرم تپتا ہی اچانک طور پر کیوں نہ روک دو لیکن اس سے ہمیشہ تشفی ہی ہوتی ہے، نہ کہ اضطراب و بے اطمینانی ناگوار تجربات کے بقا سے طلبی میلان میں تو ہمیشہ مزاحمت ہی ہوتی ہے کبھی تشفی نہیں ہوتی، کیونکہ ناگوار تجربہ کا یہ جو اصلی میلان طلب کے مخالف ہوتا ہے۔ اس بات کو کبھی اچھی طرح سے ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ انتہائی تشفی اور عمل تشفیابی

کے عمل میں فرق ہے، انتہائی تشفی صرف اس وقت حاصل ہوتی ہے جب طبیعت آسودہ ہو جاتی ہے۔ یعنی جب آدمی کو کافی طور پر لذت بخش تجربہ ہو چکتا ہے، یہاں تک کہ اگر اسے اب اور اسکو باقی رکھا جائے تو پھر لذت حاصل نہ ہوگی اسلئے لذت عمل تشفی سے حاصل ہوتی ہے، نہ کہ اس عمل کے انجام و انتہا سے۔ انجام تو دراصل اختتام ہوتا ہے اور اسی لئے نوائے تاثر کا بھی اختتام ہو جاتا ہے۔

کبھی خوشگوار و پسندیدہ حسی تجربہ جب ایک بار ہو چکتا ہے، اور آئندہ کسی قسم پر اس کے حالات کا صرف جزوی یا ناقص اعادہ ہوتا ہے، مثلاً جس نئے سے یہ تجربہ متعلق ہو اس کا اور اک یا تصور ہو تو اس تجربہ کی طلب و خواہش پیدا ہو جاتی ہے۔ اس طرح جو تہیجات اور خواہشیں پیدا ہوتی ہیں، وہ خوشگوار اور ناگوار دونوں پہلو رکھتی ہیں۔ عموماً جب تشفی جلد ہو جاتی ہے یا اس کے ہونے کا یقین ہوتا ہے تو زیادہ تر یہ خواہشیں خوشگوار ہی ہوتی ہیں لیکن جب دیر تک تشفی نہیں ہوتی یا امید و بیم کا عالم رہتا ہے جس میں ایک یا متعدد بار ماکامی کا سامنا ہوتا ہے، تو یہ ناگوار کی پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح جب امید تشفی نہیں بلکہ مودوم و مشکوک ہو تو بھی حسی تجربہ کم و بیش ناخوشگوار ہی ہوتا ہے۔

۶۔ عام نظریہ جو اسور یا حالات حصول مطلوب میں مدد و معاون ہوتے ہیں ان سے لذت ملتی ہے۔ اور جو مانع و مزاحم ہوتے ہیں ان سے تکلیف پہنچتی ہے۔ یہ وسیع ترین تقسیم ہے جو لذت و الم کے حالات و شرائط کے متعلق ہم خالص نفسیاتی نقطہ نظر سے کر سکتے ہیں۔ حسی نوائے تاثر پر، اس تقسیم کے اطلاق کے متعلق بھی اوپر والی فصل میں تذکرہ ہو چکا ہے۔ خوشگوار حسی تجربہ سے جو میلان طلب متعلق ہوتا ہے، یہ تجربہ اس کی تشفی کا ایک قطعی و لازمی جز ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جو طلب ناگوار حسی تجربہ سے متعلق ہوتی ہے اس کے لئے یہ ناگوار تجربہ ایک قطعی مزاحمت ہوتا ہے لیکن یہ حسی لذت و الم کی بہت سے بہت محض ایک مبہم توجیہ ہے۔ بلکہ اس کو اگر کسی لحاظ سے بھی توجیہ قرار دیا جاسکتا ہے تو وہ صرف ایک مفروضہ کی بنا پر۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ پہلے لذت ہوتی اور اس کے وجود میں آجانے کے بعد بطور اس کے نتیجہ کے، میلان طلب پیدا ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں لذت

کی توجیہ طلب کے ذریعہ سے کرنا ایک منطقی دور ہو جاتا ہے۔ لیکن واقعہ کے لحاظ سے یہ ماننے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ نوائے تاثر اور طلب میں زبانی تقدم و تاخر ہوتا ہے بلکہ یہ شروع ہی سے ایک ساتھ معلوم ہوتی ہیں۔ شروع ہی سے لذت بخش عمل ایک ایسا عمل ہوتا ہے جو اپنے آپ کو باقی رکھنا چاہتا ہے۔ عضویاتی پہلو سے جو انتہائی شرائط یا چیزیں حسی نوائے تاثر کا باعث ہوتی ہیں، ان کے متعلق ہم کو نسبتاً زیادہ قطعی علم حاصل ہونے کی امید ہو سکتی ہے۔ لیکن اس پہلو سے لذت والہ عمل بن عصبی اعمال کو مستلزم ہوتی ہے، بحالت موجود ہم کو ان کا براہ راست کوئی علم نہیں ہے۔ صرف نفسیاتی معلومات کے مطابق چند مفروضات قائم کر سکتے ہیں۔

لذت والہ عمل کو طلبی میلانات سے جو عام تعلق ہوتا ہے اگر ہم اس کو عضویاتی زبان میں ظاہر کرنا چاہیں تو جس بہترین نتیجہ پر ہم پہنچ سکتے ہیں وہ شاید یہ ہوگا کہ طلب بالعموم توازن عصبی کے اختلال پر مبنی معلوم ہوتی ہے اور اس کی کامل تلافی اسی توازن کے دوبارہ قائم و درست ہونے سے ہوتی ہے۔ ناپسندیدہ مایوسہ حالات سے نہ صرف عصبی توازن میں اختلال واقع ہوتا ہے۔ بلکہ جب تک یہ حالات جانی رہتے ہیں، ان اعمال کی راہ میں، رکاوٹ پیدا کرتے رہتے ہیں جن کے ذریعہ سے توازن عصبی پھر دوبارہ قائم ہونا چاہتا ہے۔ دوسری طرف لذت بخش حالات کا باقی رہنا عصبی توازن کے قیام میں قطعی طور پر ایک مدد و معاون جز کا کام کرتا ہے ظاہر ہے کہ اگر اس مذکورہ بالا خیال کو مان بھی لیا جائے، تو بھی ان عضویاتی اعمال کی اصل نوعیت کے متعلق غور و فکر کرنے کی بہت کچھ گنجائش باقی رہتی ہے جو لذت والہ عمل کے ساتھ پائے جاتے ہیں اس قسم کے مقبول ترین نظریات ان متخالف تاثری کیفیات کو نظام عصبی کی اصلاح و ضا د یا تعمیر و تخریب کے ساتھ وابستہ قرار دیتے ہیں۔ اس عام اصول پر مبنی توجیہات کی بہت سی شکلیں نکلتی ہیں۔ اور چونکہ ہم ان توجیہات کی کیا وادی اعمال کی اصل نوعیت سے ناواقف ہیں جو عصبی تعمیر و تخریب کو مستلزم ہیں، اور نہ ہم کو یہ علم ہے کہ ان اعمال کو وظائفی فعلیت و سکون کے ساتھ کب متعلق ہے اس لئے مرید غور و فکر کی بہت کچھ گنجائش ہے۔ بسبب سے سادہ طریق

تعمیر یہ ہے کہ جب عمل تخریب تعمیر سے بڑھ جاتا ہے تو تجربہ ناگوار و ناپسندیدہ ہوتا ہے۔ اور جب عمل تعمیر تخریب پر غالب آجاتا ہے تو تجربہ خوشگوار و پسندیدہ ہوتا ہے لیکن اس نظریہ کی رو سے اس واقعہ کی توجیہ دشوار ہے، کہ لذتوں سے آدمی تھک جاسکتا ہے۔

ایچ آر مارشل نے ایک نظریہ قائم کیا ہے جس میں بہ حالت سکون (جبکہ وہ اپنے خاص وظیفہ کی انجام دہی میں مصروف نہیں ہوتے) عصبی ریشوں کی جو اصلاح و تعمیر ہوتی ہے، اس پر بہت زور دیا ہے۔ موصوف کے نزدیک لذت کا انحصار ناقص قوت کے اُس ذخیرہ پر ہوتا ہے، جس کو کوئی عضو حالت سکون میں فراہم کرتا ہے۔ جس صورت میں کہ یہ محفوظ سرمایہ موجود نہیں ہوتا یا ختم ہو چکتا ہے تو وظائفی عمل کے دوران میں جب تک تعمیر و تخریب برابر رہتی ہے تجربات میں کسی قسم کا تاثر نہیں ہوتا۔ اگر تخریب تعمیر سے بڑھ جاتی ہے تو اس کے ساتھ جو تجربہ ہے وہ ناگوار ہوتا ہے۔ اس نظریہ کی تائید میں بہت کچھ کہا جاسکتا ہے، اور مسٹر مارشل نے نہایت ہی وضاحت اور پوری قوت کے ساتھ کہا ہے۔ ٹھکن عموماً ناخوشگوار اور تازگی خوشگوار تجربہ کا باعث ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہاں ٹھکن اور تازگی سے ان خاص اعصاب کی ٹھکن اور تازگی مراد ہے جو اپنے قدرتی وظائف کی انجام دہی میں مصروف ہوتے ہیں۔ رات بھر کے آرام کے بعد صبح جب ہم بیدار ہوتے ہیں، تو پرندوں کا چہچہانا، معمول سے زیادہ بھلا معلوم ہوتا ہے۔ آنکھ کو سکون کے بعد ہر رنگ خوبصورت معلوم ہوتا ہے۔ رات کے وقت جسم چونکہ دن کی طرح کپڑوں سے رگڑ نہیں کھاتا، اس لئے صبح کے وقت جلد کا ملنا خاص طور سے اچھا معلوم ہوتا ہے، اسی طرح ایسے کھانے کی خوشبو میں جس کو ہم اکثر کھاتے رہے ہوں، لیکن ادھر چند دنوں سے نہ ملا ہو، خوشگوار سی ہوتی ہے، اس کے عکس اگر کوئی خوشگوار حس بہت زیادہ دیر تک باقی رہے تو ناگوار ہونے لگتی ہے کیونکہ جمع شدہ ذخیرہ صرف ہو جاتا ہے۔ شدت پیچ کے ایک خاص درجہ کے لئے جس ذخیرہ کو فاضل کہا جاسکتا ہے وہ اس سے زیادہ شدت کے لئے فاضل نہیں ہوتا۔ اسی لئے جب ہم کسی پیچ کی شدت کو رفتہ رفتہ بڑھاتے ہیں تو خوشگوار تجربہ ناگوار سی میں تبدیل ہوتا جاتا ہے۔ اس نظریہ سے اکثر واقعات متعلقہ کی توجیہ ہو جاتی

ہے۔ لیکن اگر ہم حسی ذائقے تاثر کی تمام تر توجیہ اسی سے کرنا چاہتے ہیں تو سخت دقتوں کا سامنا ہوتا ہے۔ اور اگر اور اکی اور تصویری فعلیت کے تمام لذات و آلام کی توجیہ کبھی ہم اسی کے ذریعہ سے کرنے لگیں تو میرے نزدیک ایسی دشواریوں کا سامنا ہوتا ہے جن سے ہم کسی طرح عہدہ برآ نہیں ہو سکتے فی الحال تو ہم کو صرف حس سے بحث ہے ایک صریح اعتراض ہوائے تاثر کے جس کی گتیت و کیفیت دونوں پر موقوف ہونے سے پیدا ہوتا ہے کیا وجہ ہے کہ بعض حسیں ہلکے ہی جیسا کہ شدت کی مانگیں ناخوشگوار ہوتی ہیں اور بعض بہت زیادہ شدت کی حالتیں بھی خوشگوار ہوتی ہیں نسبتاً ٹھوڑی تلخی یا ترشی کیوں ناخوشگوار ہوتی ہے۔ حالانکہ اس سے کہیں زیادہ شیرینی خوشگوار ہوتی ہے اسٹیمپارٹل کا جواب یہ ہے کہ مختلف حسی اعمال کی قابلیت ذخیرہ اندوزی میں بہت فرق ہوتا ہے۔ بعض صورتوں میں اس توجیہ کے منجمع ہونے کا خاصا غالب اسکاں ہے۔ جب کوئی عمل زیادہ کثرت و باقاعدہ کے ساتھ واقع ہوتا ہے (مثلاً تنفس) اور اس کی شدت میں کچھ زیادہ تغیر نہیں ہوتا، تو ایسی صورت میں ہم قوت کی کسی ٹری ذخیرہ اندوزی کی توقع نہیں کر سکتے۔ اس کے برعکس جس حالت میں کہ مہجرات باقاعدہ نہیں ہوتے، اور ان کی شدت میں زیادہ اختلاف ہوتا ہے، تو جسم ان کا مقابلہ صرف ذائقہ یا فاضل قوت کی پیشگی فراہمی ہی سے کر سکتا ہے۔ لیکن بہت سی مثالیں ایسی ہیں جن میں اسی طرح کی کسی توجیہ سے کام نہیں چلتا۔ مثلاً اس کی وجہ ہے کہ ایک ہی شخص کو تیز پات تو ذرا اسی جی بری معلوم ہوتی ہے اور لوٹنگ یا دارچینی کو مزے سے کھاتا ہے؟ یا گائے کا گوشت تو اجماعاً معلوم ہوتا ہے، اور بکری کے گوشت سے نفرت ہوتی ہے؟ اس قسم کے اختلافات کی توجیہ محض ذخیرہ اندوزی کے تفاوت سے کرنا بربستی ہے۔

اس سے بھی زیادہ وقت فاضل ذخیرہ کے تحلیل کی بنا پر پیش آتی ہے اس امر کا ہم کیونکر تعین کریں کہ فلاں قوت فاضل ہے اور فلاں فاضل نہیں ہے؟ اسٹیمپارٹل یہ کہتے ہیں کہ فاضل ذخیرہ قوت سے لذت بخش ہوتا ہے، یعنی کسی مہیج کے رد عمل میں جو قوت استعمال ہوتی ہے جب اس کی مقدار، اس قوت سے زیادہ ہوتی جتنی کہ یہ مہیج عادتاً چاہتا ہے تو تجربہ لذت بخش ہوتا ہے اور اس کے خلاف ہوتا ہے، یعنی جو قوت رد عمل میں صرف ہوتی ہے، اس کی مقدار

اس سے کم ہوتی ہے جتنی مسیح عادت چاہتا ہے تو ”الم کا تجربہ ہوتا ہے“ لیکن یہ بیان بھی مبہم ہے بھیج کا اثر اس کی شدت کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے لہذا سوال یہ ہے کہ۔ مارشل صاحب بھیج کا ذکر کرتے ہیں تو کیا وہ اس سے ایک ہی قسم کا بھیج اور ایک ہی درجہ شدت مراد لیتے ہیں یا ان کی مراد ایک ہی قسم کا بھیج اور اس کے مختلف مدارج شدت ہیں؟ اگر ان کی مراد مختلف مدارج شدت ہیں تو ظاہر ہے کہ ان کا اصول بالکل ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ جب بھیج غیر معمولی طور پر شدید ہوتا ہے تو اس کا اثر اکثر ناخوشگوار ہی ہوتا ہے۔ حالانکہ جو اثر یہ پیدا کرتا ہے، وہ معمول سے زیادہ ہوتا ہے۔

دوسری طرف اگر ان کی مراد ایک ہی قسم اور ایک ہی شدت کا بھیج ہو تو اس صورت میں مارشل صاحب کے اصول بالاکہ تصدیق کے لئے بہت ہی تھوڑے واقعات ملتے ہیں۔ کیونکہ ایسی مثالیں جن میں ایک ہی قسم و شدت کا بھیج ایک ہی شخص کے لئے کبھی باعث لذت ہو اور کبھی باعث الم نسبت بہت ہی کم پائی جاتی ہیں۔ اس کی بہترین مثال غالباً یہ ہے کہ جب کسی لذت بخش بھیج کو دیر تک باقی رکھا جاتا ہے تو اس کی لذت رفتہ رفتہ کم ہوتی جاتی ہے۔ اس حالت میں نہ صرف نوائے تاثر بلکہ خود تجربہ بھی ہلکا یا ماند پڑتا جاتا ہے۔ لیکن یہ قطعی طور پر کسی طرح نہیں کہا جاسکتا، کہ اس وقت کبھی یہ تجربہ ماند ہی پڑتا جاتا ہے۔ جب کہ یہ قطعاً ناخوشگوار ہوتا ہے۔ ناگوار تجربات کو بہت ہی دیر تک باقی رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے، جب کہیں جا کر ان کی ناگواری میں کوئی محسوس کمی ہوتی ہے۔ اور جب تک یہ باقی رہتے ہیں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ بھیج کا اثر اپنے معمول سے کم ہے۔ جب ناگواری یا الم میں کمی شروع ہوتی ہے تو بھیج کا اثر کم ہوتا ہے اور مجموعی تجربہ ماند پڑتا جاتا ہے۔ حالانکہ مارشل کے خیال کے مطابق تو اثر بھیج میں کمی کے ساتھ الم میں کمی نہیں بلکہ زیادتی محسوس ہونی چاہئے۔ اس سے ایک اور اعتراض پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ ناگواری کی شدت عموماً ناگوار تجربہ کی شدت کے متناسب معلوم ہوتی ہے۔ اب اگر مارشل صاحب کا دعویٰ صحیح ہو کہ ناگوار بھیج خوشگوار بھیج سے کم اثر پیدا کرتا ہے، تو ہر قسم کے آلام اپنی ناگواری میں اس سے بہت ہی ہلکے ہوئے چاہئیں

بے کہ ہم واقفان کو یا ہے۔

ہم نے مرسلس کے خیالات سے اس لئے بحث کی کہ یہ اس نظریہ کی
 ہے، بہتر، تعبیر و سنائی ہیں جولدت والہم کو عہدی ا کے کون و فساد پر مبنی کرتا
 ہے۔ عمدہ فی طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ کم از کم حسی لذت والہم کی نوجیب کا اباب بڑا حصہ
 اس واقعہ سے ہائو آجاتا ہے۔ لیکن اس اصول پر مبنی کوئی ایسا نظریہ قائم نہیں
 کیا یا نوجیبہ ہمیں، تو جس ہی کے متعلق تمام واقعات یہ کامیابی کے ساتھ حاوی
 ہو۔ اور خاص خاص مشکلات سے تو سبب ہی دو چار ہیں۔ بہر حال اس کی امید
 نہیں کہ محض کمی احوال شرائط واقعات کی نوجیبہ کے لئے کافی ہونگے بلکہ عضوی
 رابطوں کی کمیادی اعمال (جو آد خون کے تعامل سے پیدا ہوئے ہیں) کی انتہائی
 پیچیدگی کو ملحوظ رکھ کر، تو یہی خیال ہوتا ہے کہ کمی اور کیفی دونوں قسم کے اختلافات
 ہو سکتے ہیں۔ مثلاً فصلات سے حوال کا اجتماع ایک نہایت اہم جز ہو سکتا ہے۔ آرام
 سکون سے اعضا میں جو ایک طرح کی تازگی پیدا ہو جاتی ہے لیکن یہ اسکی وجہ عہدی
 کون و فساد سے زیادہ خون سے ان فصلات کا دور رہ جاتا ہو۔ بہر بعض وجوہ
 کی بنا پر جہاں ہوتا ہے کہ عمل کمون یا تعمیر در اصل اعضا کی وراثتی فعلیت کے وقت
 ممتا ہے، نہ کہ سکون و آرام کے وقت۔ ساتھ ہی ہم کو یہ بھی معلوم ہے کہ اعضا کا
 آگے حصہ تاک استنہال نہ کیا جائے تو یہ سوکھے لگتے ہیں یا انہیں اسکی طے شروع
 ہو جاتا ہے۔ اس امر کی طرف ہم نے صرف اس لئے اشارہ کر دیا ہے کہ علم کی
 موجودہ حالت میں اس قسم کے مفروضات کا فائدہ کرنا کس قدر ظنی اور یاد رہتا ہے۔

کتاب سوم

اوراک

حصہ اول: عمل اوراک کی عام بحث

(۱) باب

جہلت

۱- تمہید

جب ہم کسی جسمی فعل یا ذہنی عمل کی نسبت کہتے ہیں، کہ یہ جہلت پر مبنی ہے، تو اس کے معنی اور جو کچھ بھی ہوں، لیکن اتنا بہر حال مقصود ہونا ہے، کہ یہ فعل یا عمل تجربہ سے نہیں ماخوذ ہے، بلکہ ذہن یا جسم یا دونوں کی خلقی ساخت کا نتیجہ ہے۔ سانچہ ہی یہ بھی معلوم ہے، کہ اس قسم کے تمام خلقی مواد ہب یا قابیلیتوں کو جہلی کہنا درست ہیں، ورنہ پھر افعال انطرازی کی تمام صورتیں آئیں داخل ہو جائیں گی، اور حیوانا و نباتات کے افعال بھی اس میں شامل ہو جائیں گے، مثلاً پھولوں کا کھلنا اور مرجھانا اسلئے یہاں اس خلقی افعال کی نوعیت ہم کو زیادہ صحت کے ساتھ متعین کرنی ہے، جو لفظ جہلت کا صحیح معنی ہے۔

اس غرض کے لئے ہم پہلے ایک خاص صنف کے افعال کو لیتے ہیں، جن کے جہلی ہونے پر سب کو اتفاق ہے۔ یہ افعال بمقابلہ انسان کے حیوانات میں بالتخصیص نمایاں طور پر پائے جانے ہیں۔ جس طرح حیوانات کی ہر نوع وراثتہ ایک مخصوص جسمی ساخت رکھتی ہے، جو اس نوع کے مناسب حال ہوتی ہے، اسی طرح اس نوع

کے تمام افراد سے مشترک کچھ افعال بھی ایسے ظاہر ہونے ہیں، جن کا جبلی ہونا عالمگیر طور پر مسلم ہے۔ ان ہی افعال کے وہ امتیازی خصائص ہم کو معلوم کرنا ہیں، جو ان کو دیگر نفی افعال سے ممتاز کرتے ہیں۔ لہذا اب ہم کو ردیکھنا ہے، کہ یہ خصائص دیگر افعال میں کس حد تک پائے جاتے ہیں اور کیا اس بنیاد پر لفظ "جبلت" کے مفہوم کو وسیع کرنا مناسب ہوگا۔ سب سے اول مثالوں کے ذریعہ ہم کو ان حیوانی افعال کو واضح کر دینا چاہئے، جن کا جبلی ہونا غیر متنازع فیہ ہے۔

۲۔ حیوانات کے افعال جبلی کی مثالیں
حیوانات کے جبلی افعال کی وسیع تقسیم حیات حیوانی کے مختلف افعال جبلی کی مثالیں و طائف کے لحاظ سے اس طرح کی حاسکتی ہے کہ۔ (الف) وہ افعال جن کا تعلق حصول غذا سے ہے (ب) جن کا تعلق اپنی ذات کی حفاظت و صیانت سے ہے (ج) جن کا تعلق بقائے نسل سے ہے (د) اور جن کا تعلق علاقہ جنسی سے ہے۔

پھر حصول غذا کا فعل بہت سے دیگر خاص خاص اعمال پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ (۱) شکار وغیرہ کی تلاش (۲) اس کا تاک لگانا (۳) تعاقب کرنا (۴) اس کو جھپٹنا (۵) اس کا پکڑنا (۶) پکڑنے کے بعد محفوظ رکھنا۔ ان اصولی تقسیمات کے علاوہ بعض حیوانات اپنے ان اعمال کے پورا کرنے کے لئے خاص خاص طریقوں سے کام لیتے ہیں، مثلاً شکار کی ترغیب کے لئے چار اڈالنا یا ہال بنانا یا دھمکا کر شکار کو اس کی جائے پناہ سے نکالنا۔

بعض حیوانات اپنے شکار کی تلاش نہیں کرتے، بلکہ صرف تاک میں لگے رہتے ہیں، اور جب شکار سامنے آجاتا ہے تو جھپٹ کر یا محض اپنے جسم کا کوئی حصہ بڑھا کر پکڑ لیتے ہیں جھپٹکی اور مینڈک، علی العموم اپنے شکار کو دیکھ پانے کے بعد بھی، اس کا تعاقب نہیں کرتے۔ لیکن اس کی حرکات و سکنات پر نظر رکھتے ہیں، اور چلنے تاک میں لگے رہتے ہیں یہاں تک کہ جب وہ ان کی رسائی کے اندر آجاتا ہے، تو زبان، سر یا پاؤں بڑھا کر پکڑ لیتے ہیں، یا اچانک جھپٹ پڑتے ہیں۔

۳۔ یہ تقسیم جی۔ ایچ سنڈر کی کتاب پر مبنی ہے۔

تاک لگائے کے ساتھ اکثر کچھ اور ایسی حرکات بھی پائی جاتی ہیں جو شکار سے پوشیدگی، اس کی کشش یا ترغیب، اس کو جال میں پھنسانے کا کام دیتی ہیں۔ مثلاً کڑیوں کا جالا، جال ہی کا کام دیتا ہے۔ ڈارون پتھر کو بیان ہے کہ ایک قسم کی جڑی بوٹی ہے کہ جب کوئی بڑا کڑا اس کے جال میں پھنستا ہے، تو یہ جلد جلد اس کو اپنے جالے میں چاروں طرف سے لپیٹ کر ابریشم پا کوٹے کی طرح کے گھم میں مقید کر دیتی پھر اسکو آزماتی ہے، اور ایک کاری زخم لگا کر اسوف تک صبر کے ساتھ انتظار کرتی رہتی ہے جب تک کہ اس کے زہر سے یہ کڑا ہلاک نہیں ہو جاتا۔

بعض کیکڑے اپنے شکار کا انتظار شروع کرنے سے پہلے سوار یا کسی اور مناسب جگہ سے اپنے کو چھپا لیتے ہیں تاکہ پھیانے نہ جائیں۔ شکاری نے اس طرح سے چھپے ہوئے ایک کیکڑے کو، جس کے جسم پر چھوٹے چھوٹے کانٹوں کے سے بال تھے اپنی جگہ سے نکال کر پانی کے ایک رتن میں رکھ دیا، جس میں سوار واقعی لپکڑے نے اسی سوار کا ایک بیوٹا سا گٹھا اپنی طرف بٹھا کر بائیں پنجے میں پکڑا اور داہنے سے اسکا ایک ٹکڑا توڑ ب پھم۔ اس کو ایک پنجے سے اٹھا کر آہستہ آہستہ اپنی پیشانی پر لے گیا جہاں رکھ کر اس کو اس طرح ادھر ادھر حرکت دی کہ اس کے نوکیلے بالوں میں یہ پھنس گیا اس کے بعد ایک دوسرے گٹھے سے اسی طرح کام لیا، تاکہ اس کی پیشانی بیٹھ جائے پادوں وغیرہ سب یوری طرح ڈھک گئے۔

بہت سے جانور اپنے شکار کا نہایت چکے چکے جھیک کر غائب کرتے ہیں۔ بلی جس طرح جڑیوں کا شکار کرتی ہے، وہ اس طریقہ کی ایک انوکھی مثال ہے۔ شکاری کے نزدیک کیکڑوں کا بھی یہی طریقہ ہے۔

اپنے تحفظ یا مصلحت ذات کے جلی افعال مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں، مثلاً دشمن سے بھاگنا، جمعینا، لڑنا، زمین کے نیچے گھرنا، اپنے گھر یا جائے پناہ سے نکلنے وقت جبردار رہنا، کوئی اجنبی یا نااموس چیز مثلاً پھندہ وغیرہ دیکھ کر اس کو آزمانا۔

یہاں خصوصیت کے ساتھ حیوانات کے وہ افعال قابل ذکر ہیں، جو ان سے بل بھٹ یا گھوسلے بنانے میں ظاہر ہوتے ہیں۔ مثلاً چور کڑی زمیں میں ایک سوراخ بناتی ہے، جس میں داخل ہونے کے لئے ایک دروازہ ہوتا ہے اس نوع کی چھوٹی مکڑیاں ہر کو انڈوں سے نکلے ہوئے اسکی زیادہ عرصہ میں گزر اسب، سبب۔ یہوٹے سوراخ بناتی ہیں، جن کے دروازے بھی اسی نسبت سے چھوٹے ہونے میں یہو جیل جیسا یہ خود بڑھتی جاتی ہیں ویسا ہی ویسا اپنے گھر کو بھی بڑا کرتی جاتی ہیں اگر کوئی دتسن دروازے کو گھوسلے کی کوشش کرتا ہے، تو کڑی اکثر اس کی اندرونی سطح کو کڑی سے، اور ابھی ٹانگوں کو سوراخ کی دیوار میں اڑا کر دتسن کے داخلہ کو روکتی ہے۔ جیو میاں است رہنے کے لئے ریس کے نیچے کم دتسن بڑے بڑے گھر بناتی ہیں۔ بکلی جیوٹے۔ توں کی مپیاں دیرہ ایک ڈھیر کی صورت میں جمع کر کے اس کے اندر باقاعدہ غلام گردنوں کا سا ایک سلسلہ بناتے ہیں۔ اور بلاؤ بند بناتے ہیں لیکن سب سے زیادہ مام مثال بیڑیوں کی آشیانہ ساری ہے، جو سلی غلیت کے بہترین مثال کا کام دے سکتی ہے۔

بقائے نسل سے متعلق حیوانات کے خلقی افعال نہایت کثیر و متنوع ہوتے ہیں۔ مناسب مکہ یراٹھ سے دینا، ان کی حفاظت کے مختلف انتظامات کرنا، گھوسلا بنانا، انڈوں کا سینا، انکا ایک جگہ سے دوسری جگہ حسب ضرورت منتقل کرنا، بچوں کو کھلانا، ان کو صاف رکھنا، منہ میں لے کر یا پیروں اور بازوؤں کے نیچے دنا، اگر بچوں یا انڈوں کا جیو بنایا، تمام افعال تحفظ نسل ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔

توضیح کے لئے مناسب مقام پر انڈے دینے کی مثال کو ہم لیتے ہیں۔ اکثر کیڑوں کی بقاء نسل کا دار و مدار تمام تر اسی پر ہوتا ہے، کہ وہ انڈے ایسی جگہ دیتے ہیں، جہاں بچوں کی آمدہ زندگی، ان کی غذا و حفاظت اور نشو و نما کا سامان خود فراہم ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ خود ماں ان مقاصد کو پیش نظر نہیں رکھتی، کیونکہ اس کو تجربہ وغیرہ سے ان باتوں کے سیکھنے کا کبھی موقع ہی نہیں ملا ہے۔ اس کو مطلق خبر نہیں ہوتی کہ انڈے دینے کے بعد کیا ہوتا ہے، اور بچوں کی ضروریات خود اس کی ضروریات

سے بالکل مختلف ہوتی ہیں۔ غرض ان بچوں کے مستقبل کا اہتمام ماں ہیں کرتی، بلکہ یہ کام فطرت کا ہے، جو ماں کو اپنے مقصد کا آلہ بناتی ہے۔ ایک قسم کا گہروٹا ہوتا ہے جس کے انڈے دینے کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ پہلے براور مادہ کو برکے کسی ڈیمر سے، تنھوڑا سا الگ کر کے، اپنی ٹانگوں سے اس کو گیند کا سا بناتے ہیں۔ پھر ایک ان میں سے اس گیند کو آگے سے پکڑتا ہے، اور دوسرا پیچھے سے، ایک اس کو اپنی پچھلی ٹانگوں سے گھسٹتا ہے، اور دوسرا اگلی ٹانگوں سے ڈھکیٹتا جاتا ہے۔ اسی طرح اس گیند کو دولوں بلکہ کسی نرم زمین تک پہنچاتے ہیں۔ یہاں یہ ایک گہرا سوراخ کھودتے ہیں۔ اس کے بعد مادہ اس گیند میں انڈا دیتی ہے پھر اس کو ڈھکیل کر سوراخ کے اندر پہنچا جاتا ہے۔ آخری کام یہ ہوتا ہے، کہ اس سوراخ کو دولوں بلکہ بند کر دیتے ہیں، اور اپنی راہ چلتے ہیں۔

ان کے علاوہ نسبت عام و معمولی افعال بھی ایسے یا ئے جاتے ہیں، جو جہلی نوعیت رکھتے ہیں، ”مرغی، تیر، لٹا، اور مرغابی وغیرہ کے جموٹے بچوں کا اگر غور سے مطالعہ کیا جائے، تو بآسانی اس امر کا یقین ہو سکتا ہے، کہ اس کا دڑنا، تیرنا، غوطہ لگانا، رہیں کھرچنا، جو خاص طور پر غصہ یا خوف کی علامت ہے، وغیرہ افعال اس حد تک جہلی ہیں کہ پہلی ہی دفعہ ایسی ٹھیک متعین صورت میں ظاہر ہوتے ہیں، اور اپنے اولیں ظہور ہی سے یہ اس قدر درست ہوتے ہیں، کہ اپنے مقصد کی انجام دہی میں تجربہ یل نقالی پر مبنی تعلیم کی احتیاج نہیں ہوتی۔ یہی حال دیکھنے اور سننے وغیرہ کے آلات حس کے استعمال کا ہے کہ اس کے سیکھنے کی حاجت نہیں ہوتی۔

۳۔ جہالت کی خالص	احوال نفسی کو داخل کئے بغیر بھی حیوانات کی جہلی حرکات کی فی الجملہ توجیہ ممکن ہے یعنی ان کو تطابق حیات کے عام عمل کی محض خاص خاص صحتیں قرار دیا جاسکتا ہے، اور جس اصول سے علما حیاتیات مختلف
حیاتیاتی حیثیت	انواع نباتات و حیوانات کے ان خلقی افعال کی توجیہ کرتے ہیں، جن کی بنا پر وہ پہلے ہی سے قدرۃ اپنے افراد و انواع کی حفاظت حیات کے لئے موزوں و مطابق ہیں، انہی

ملیٰ ہذا جب وہ نے دکھائی دے جس کا نام کتا ہے، تو بچھاگے، ٹھہری ہو، یا ادریب ہے، تو نوچنے کھسوش گئے.... غرض بڑی حد تک ملی کا نام عصبی اس قسم سے رد مل کا گویا ایسا نمود ہے۔

بہی و تنجیع نقطہ نظر ہے، جس کی رو سے جبئی حرکات کی حیاتیاتی مقصدیت یعنی اس امر پر بحث ہو سکتی ہے، کہ حیاتیاتی حیوانی کی عام غایت کی تکمیل کے لئے۔ ایسے موزوں وسائل ہیں، جن کا انجام دینا حیوانیات کی انفرادی عقل سے باہر ہے۔ گہرے لٹے سے انڈے دینے میں جو اعمال ظاہر ہونے ہیں، وہ تدبیر فطرت کی رو سے اس کی لغائے فصل کے وسائل ہیں۔ گویا یہ افعال مخصوص طور پر اسی غرض و غایت کی خاطر نہ ہیں، رہا ہر سال کہ جبلی افعال ایسے بعد اغراض و مقاصد کے لئے یکساں نہیں و مطابق ہوتے ہیں، جن کا خود افراد حیوانات کو کوئی شعور نہیں، تو اس کے جواب کے لئے ہم لوگ ان عام لایاں کی طرح جمع کرنا چاہئے، جن سے مختلف حیوانات و حیوانات کے نقطہ نظر سے انتظامات کی مدد سے حیاتیات کو جہ کرنے ہیں۔

انہی راہ امر کہ یہاں خصوصیت کے ساتھ ہم نظام عصبی کے نقطہ نظر سے جاننے کر رہے ہیں۔ اس کو کوئی بنیادی وقت میں پیدا ہوتا۔ کیونکہ انتخاب یعنی او نارت و غیرہ کے جو اصول اس بات کی توجیہ کرتے ہیں، کہ منسلک چڑیوں کے بازو قدرے اڑنے کے لئے سوزوں ہیں، انہیں سے اس بات کی بھی توجیہ ہو جائیگی، کہ بلا تخریب و شہ کے لطام عصبی میں ضروری حرکات کی تکمیل کے لئے ان خود لیر بھی پیدا ہو جاسکتا اس لحاظ سے جبلت، حیاتیاتی لطافت کی مختلف صورتوں میں سے محض ایک صورت ہے، جس کی توجیہ اسی طرح ہو سکتی ہے جس طرح کہ ان انتظامات کی جو اکڑ و بہرہ بھولوں میں کیڑوں کے ذریعہ سے مخلوط نسل پیدا کرنے کے لئے پائے جاتے ہیں یا جس طرح کہ آکھ کی مینائی انہیں غما غذا کے پیچیدہ افعال، یا خون میں آکسیجن کی فراہمی کی توجیہ کی جاتی ہے۔

پہلے مصنفین کو اسی بات پر اصرار تھا، کہ ہر نوع کے جبلی افعال اس کے تمام

افراد میں بالکل یکساں ہونے میں، اور بلا کسی تفریق کے نسلاً بعد نسل منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن آگے چلکر ہم کو معلوم ہو گا کہ ایسا نہیں ہے بلکہ تجربہ سے جبلی افعال میں بہت کچھ تغیر واقع ہو جاتا ہے مگر سانچہ ہی ہم کو خلقی لیراں بھی مانا پڑتے ہیں۔ نظام عصبی کی یہ الیسی ساخت مختلف افراد میں اس سے زیادہ ناقابل تغیر نہیں ہوتی، جتنے کہ ان کے دیگر اعضاء جسم ہوتے ہیں۔ ہر ایک ایک عام نوعیت رکھتا ہے، تاہم اس کی ایک خاص انفرادی سینٹ سمی ہوتی ہے۔ مثلاً ایک ہی نوع کی چوہٹیاں اٹھوں بچوں کی خبر گیری میں ایک ہی نوعیت کا طریق عمل اختیار کرتی ہیں، لیکن بائیں ہندو غور سے دیکھنے والا آدمی، اس عمل میں انفرادی فروق بھی معلوم کر سکتا ہے۔ اسی طرح کے اختلافات چیلوں کے گھونسلنا بنانے میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اور ڈارون کے نظریہ اصل الانواع کے لئے اس طرح کا اختلاف ضروری ہے کیونکہ جبلتوں میں کسی نہ کسی حد تک اختلاف اور ان اختلافات کا وراثہ انتقال، انتخاب طبعی کے عمل کے لئے ناگزیر ہے۔

م جبلت کے لئے ابھی اوپر ہم بیان کر چکے ہیں، کہ حیوانات کے جبلی عمل کی بعض نفسیاتی جسم کا لازمہ خصوصیات کی توجیہ، مطابق حیات کے دیگر واقعات کی طرح تواریث، خلقی اختلاف اور انتخاب طبعی جیسے اصول سے کی جاتی ہے۔ مگر یہ نقطہ نظر کافی نہیں ہے، کیونکہ یہ اس فرق کو ظاہر کرنے سے غاصر ہے جو مطابق حیات لی دوسری صورتوں کے مقابلہ میں جبلت کا اصلی مابہ الامتیاز ہے۔ یہ کہہ دینا کھانا بہن کرنا، جبلت، ساخت جسم کے باقی حصوں کے مقابل میں، نظام عصبی کے ایک مخصوص خلقی رجحان کا نام ہے۔ اس لئے کہ اس میں اضطراری افعال بھی شامل ہو جائیں گے۔

باقی علمائے حیاتیات جو نفسیاتی جنسی اہمیت کو نظر انداز کر دیتے ہیں، وہ اضطراری افعال اور جبلی حرکات میں فرق کو بھی غیر ضروری خیال کرتے ہیں۔ وہ جبلت کو اضطراری افعال ہی کا ایک پیچیدہ مجموعہ قرار دیتے ہیں۔ اگر خالص حیاتیاتی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ایسا سمجھنا بالکل قدرتی بات ہے۔ لیکن جب نفسیاتی نقطہ نظر سے واقعات کی تحقیق کی جاتی ہے تو یہ خیال قطعاً ناقابل قبول معلوم ہوتا ہے۔ اضطراری فعل کی نوعیت اصولاً جبلی عمل سے مختلف ہوتی ہے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ

اضطراری حرکات کے برخلاف جبلی اعمال میں فہمیدہ شعور کا عمل بھی نہریک ہوتا ہے، (جس میں دلچسپی، توجہ، تجربہ سے سبق آموزی اور نتائج کے تشفی بخش یا غیر تشفی بخش ہونے کی بنا پر کردار میں تبدیلی داخل ہے)۔

اضطراری حرکات اسے پہنچ کے جواب میں واقع ہوتی ہیں، جو اکثر کسی میز و واضح حس کا باعث ہوتا ہے اور اس حس کی نوائے تاثیر سخت ہوتی ہے۔ مگر نیز اس قسم کی واضح - کے بھی ان کا وقوع ہو سکتا ہے۔ مرد براں جب حس موجود ہوتی ہے تو بھی اس کو نہ واضع اسی فعل کا پیدا یا متاثر کرنے والا حس قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ پہنچ کا ایک ضمنی یا بالواسطہ نتیجہ ہوتا ہے، جو توجہ کو اضطراری فعل اور اس کی شرائط کی صاف محض منطف کر دیتا ہے تاکہ اس مزید فعلیت کا باعث ہو سکے جو اضطراری قسم کی نہیں ہوتی۔ مثلاً چھینک کے ساتھ جو پریشان کن حس ہوتی ہے، وہ چھینکنے کی حرکت کو سدا نہیں کرتی، بلکہ اس کے بعد اس قسم کے کسی فعل کا باعث ہوتی ہے، جیسے کہ اس کے روکنے کی کوشش یا سر کو ایک طرف کر لینا یا رومال کا استعمال وغیرہ۔

لیکن جبلی عمل کو حسی ارتسامات کے ساتھ جو تعلق ہوتا ہے، وہ اس سے عادی طور پر مختلف ہے۔ جبلی فعلیت کی رہنمائی تمام تر مختلف حسی ارتسامات کے پیچیدہ، تو نہ برہمکات سے ہوتی ہے اور یہ فعلیت برابر ان ارتسامات کے مطابق ہوتی ہے۔ مثلاً کمرے اندھے دینے میں، بلی چوہے کا شکار کرنے میں یا ادنی گیند سے کھیلنے میں، پرندے گھونسل بنا لانے میں، مکڑی جالائے میں، یا چوٹی کسی سجاری چیز کو اپنے سوراخ کی طرف لیجائے میں جس طرز عمل کو اختیار کرتی ہے، اس میں صاف طور پر یہی ہوتا ہے۔ اب خود ہمارے تجربہ کو تو اس میں حسی ارتسامات کے پیچیدہ و غیر ندر مرکباتیں حرکی اعمال دو صورتوں سے رہنمائی کرتے ہیں، اول تو یہ رہنمائی سب سے زیادہ ان افعال میں نظر آتی ہے جن میں توجہی شعور کو دخل ہوتا ہے۔ دوسرے یہ اُن معمولی یا عادی اعمال میں بھی پائی جاتی ہے، جن کے لئے نظام عصبی، توجہی فعلیت کی وساطت سے پہلے ہی تیار ہوتا ہے، جس کی وجہ سے وہ بلا توجہ کے یا کم سے کم توجہ کے ساتھ واقع ہو سکتے ہیں مگر اس دوسری صورت میں پہلی کی نسبت یہ رہنمائی بہت ہی کم حد تک ہوتی ہے۔

حیوانات کی جبلت ان دونوں صورتوں میں سے کس صورت کے زیادہ

مثال ہے؟ اس سوال کا جواب دشوار نہیں جس قسم کی ذہنی فعلیت کی کسی حیوان میں استعداد و صلاحیت ہوتی ہے جہلی حرکات اس کو شروع ہی سے عمل میں لائے لگنے ہیں۔ جب حیوان پہلے سے کسی کام میں مشغول ہوتا ہے یہ حرکات جاری نہیں رہتیں۔ کیونکہ یہ یا تو توجہی شعور کو پورے طور پر مشغول کر لیتی ہیں یا پھر شعور ان سے قطعاً بے لافظ ہوتا ہے۔ دوسرا خیال بظاہر غیر اغلب معلوم ہوتا ہے۔ اور مزید غور کے بعد اس کا سرے سے مسترد کر دینا ہی حق بجانب معلوم ہوتا ہے۔

اولاً تو اس لئے کہ کسی جہلی فعلیت کے دوران میں (حواء یہ پہلی دفعہ کیوں نہ واقع ہو رہی ہو) حیوان کا سارا رویہ عمل توجہ کی تمام ظاہری خصوصیات پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس میں دیگر ہیجانات کو چھوڑ کر آلات حس کا رخ کسی ایک خاص ہیج کی طرف ہوتا ہے اور شروع سے آخر تک ساری فعلیت پر آئندہ ارتسامات کے لئے انتظار، چوکسی اور تلاش کی حالت طاری رہتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ فعلیت محض اضطراری حرکت سے علانیہ مختلف ہوتی ہے۔ کیونکہ اضطراری فعل ہیج کے عمل سے بالکل اسی طرح واقع ہو جاتا ہے، جیسے کہ بھرا ہوا پستول لیلہی کے دبانے سے چھوٹ جانا ہے۔ اضطراری حرکت کے لئے پہلے سے کوئی تباہی نہیں ہوتی۔ بلکہ جب تک مناسب ہیج واقع نہیں ہوتا، حیوان بالکل غیر متاثر رہتا ہے۔ بخلاف اس کے مثلاً جب کوئی پرندہ آشیانہ کے لئے تنکے جمع کرتا ہے یا بلی شکار کی تاک میں ہوتی ہے، تو ایسے افعال میں گویا حیوان کی طرف سے ابتدا ہوتی ہے اور وہ آئندہ ارتسامات حاصل کرنے کے لئے پہلے سے تیار ہونا ہے۔ اسی طرح ایک پیچیدہ جہلی عمل کے تدبیرچی اجزاء، دیکھنے والے کو محض الگ الگ غیر مربوط جوابی اعمال معلوم ہونے کے بجائے (جن میں سے ہر ایک اپنے جداگانہ ہیج سے پیدا ہوتا ہے) لازمی طور پر یہ بتلاتے ہیں کہ ان میں ایک طلبی و ہمت کام کر رہا ہے، جو ان کو ایک ہی مربوط فعل کے مراتب کی حیثیت سے باہم وابستہ کئے ہوئے ہے۔ مثلاً بلی کسی چڑیا کا شکار کرتی ہے، تو اس کا عمل شروع میں تاک لگانے سے لیکر آخر کار اس کو مار ڈالنے تک ایک ایسی زنجیر معلوم ہوتی ہے، جس کی ہر کڑی تسلسل توجہ سے باہم جوڑی ہوتی ہے، اور یہ تسلسل توجہ گرنگی یا استہما کے غلبہ پر مبنی ہے، جس کی تشفی عمل کو صرف انجام تک پہنچا دینے ہی سے ہو سکتی ہے۔

اس خیال کی مزید تائید جہلت کی ایک اور خصوصیت سے بھی ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ اس میں ہم کو واضح طور پر بقول لائڈ مارکن کے مدغیر کوستس کے ساتھ ایک ثبات و استقلال، نظر آتا ہے، یعنی جب ایک طے یق عمل اکام رہتا ہے، تو کوستس کی نسبت نئی نئی صورتوں کے ساتھ فعالیت کا برابر اعادہ ہوتا رہتا ہے، یہاں تک کہ بالآخر کامیابی ہوتی ہے مثلاً جب گبولاریت پر گو برکی گولی کو ٹر کالے ہوئے کسی ایسے گائے میں پھنس جاتا ہے جس کے کنارے اس قدر دھنواں ہوتے ہیں کہ یہ گولی بیچے سے دیر کی طرف میں جاسکتی۔ تو یہ گڈ سے کے ایک کنارے کو دھکیل دھکیل کر اس کی دھلان جہت، ہی کم کر دیتا ہے۔ اس استقلال و ثبات کی مثالیں ڈارون کو مایکون کے جھنڈا نائے کی جہلت میں بھی ملی ہیں۔ درحقیقت یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ جس وقت کوئی نکل آیرتی ہے۔ مثلاً جب چھتے کے دو حصے ایک ہی زاویہ پر طاق ہوتے ہیں تو مائیکون کس طرح ایک ہی خانہ کو بار بار مختلف طور پر ماتی اور بگاڑتی ہیں، اور بعض اوقات پھر اسی وضع کا حالہ بناتی ہیں جس کو ایک بار قبلہ شفی عس سمجھ کر ایک لٹکی میں ایک قسم کی بیجھ ہوتی ہے جس کو ابوفیلیا کہتے ہیں۔ اس کی عادت یہ ہے کہ جب اپنا گھر ناپاکی سے تو اس کے سوراخ کو مٹی سے بند کر دیتی ہے۔ لیکن ایسا کرنے میں اس نوع کے مختلف افراد کا طریق عمل مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً ایک مرتبہ یہ دیکھا گیا کہ اس میں سے ایک بھر پاپے اصلی کام کو ختم کر چکنے کے بعد کسی ایسی شے کی تلاش میں اودھ اُدھر پھرتے ملی، جو اس کے سوراخ پر ایک ناج سانبانے کے لئے موزوں ہو۔ چنے تو اس لئے ایک سوکھا پتہ کھینچنے کی کوستس کی، مگر اس کی لمبی ڈنڈی زمین میں اٹک گئی، جس لئے عاجز کر دیا۔ اس کو جیو ٹر کر، پھر وہ جس درجہ کے چنے کام کر رہی تھی، اس کی شناخت پر ٹانگے اس نے زمین سے ایک اچھی بڑی پتھر کی کنکری اٹھائی، لیکن یہ کوستس اس کی بساط سے زیادہ تھی۔ اس کے بعد اس نے مٹی کی ایک ڈلی کے اٹھانے کی کوستس کی لیکن یہ ایسا معلوم ہوا کہ اس کے مطلب کے مطابق نہ تھی کیونکہ اس کو فوراً ہی اس نے

۱۔ لایلا مارگرن کی کتاب Anima's Life and Intelligence (حیوانی حیات و عقل)

عقیدہ ۵۸ جس کو ماہر نے دو برٹس جہل کائنات کا لوجی، میں نقل کیا ہے۔
۲۰ اصل انواع باب ۸ صفحہ ۲۰

۲۰۰ اصل انواع باب ۵ صفحہ ۲۰۰

چھوڑ دیا اور ایک دوسرے خشک پتے کو مقام مقصود تک لپکا کر نعیاک بگر پر کیا۔
اس قسم کے عمل سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ جبلت محض ایسی خلقی
تھی کا نام نہیں ہے جس کے ذریعہ سے کوئی خاص مہر خاص حرکات کا باعث ہوتا ہے۔
اور حقیقت ایک تشویش یا میلان ہے جس کی تشفی کے لئے کسی ایسی شے کا اس معنی میں
اگر نا ضروری ہوتا ہے، جو ایک خاص قابل اور اک نتیجہ تک پہنچا سکے۔ چنانچہ اس نتیجہ
کے حاصل کرنے کے لئے جو حرکات ضروری ہیں اگر وہ فوراً پیدا ہو جائیں تو کسی اور
طریقہ سے کوشش کر لی جاتی ہے۔ اور نہ پھر جن کو ہم تازہ کوشش کہہ سکتے ہیں وہ
لم و بیش حد بد لطافتی کے ساتھ ظاہر ہوتی ہیں۔ کسی حد تک نئے تعلقات کی نوعیت
کا سامان لطافہ حسی کی موروثی صفت سے فراہم ہو سکتا ہے۔ لیکن صرف یہ توجیہ تمام
متعلقہ وافعال کے لئے کافی نہیں ہے۔ کیونکہ ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس میں ایسی
چیریں کئی کام لیتی ہیں جس کو تجربہ حسی کے دوران میں سیکھا گیا ہے۔

لہذا اب ہم اُس آخری نتیجہ تک پہنچ جاتے ہیں، جس کو اگر مذکورہ بالا تاویلی
ساتھ مل کر دیکھا جائے تو یہ بالکل حق کا باب معلوم ہوتا ہے کہ جبلت فعلیت اور اصل عقل شعور
کو مستلزم ہوتی ہے۔ کیونکہ حیوانات کے جبلی عمل سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان میں تجربہ
حسی سے مستفید ہونے کی قابلیت ہے۔ جس کے محض یہی معنی نہیں ہو سکتے کہ بوقت
تکراہ ان کے طریق عمل میں تنظیم ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اس کی نوع عقلی تطابق کے مالے
بغیر بھی توجیہ ہو سکتی ہے۔ بلکہ اصلی قابل محافطہ یہ ہے کہ اس عمل میں جو تنظیم ہوتی ہے
وہ ایک خاص قسم کی ہوتی ہے۔ یعنی بہ نسبت پہلے کے زیادہ تمیز و مخصوص ہو جانا
ہے، اور چونکہ اختلاف اس کو ایسی نئی باتوں کی طرف منتقل کرنا رہتا ہے جو اصلاً اس کا
باعث نہ ہوئی تھیں اس لئے اس کی تنظیم بھی ہو جاتی ہے۔ جن افعال و حرکات
کے ذریعہ سے حیوانات اپنی غذا فراہم کرتے ہیں، ان کا تعین شروع میں تو ان
کی موروثی ساخت سے ہوتا ہے۔ لیکن تجربہ سے وہ یہ سیکھ جاتے ہیں، کہ اس کو
کن خاص خاص مقامات پر تلاش کرنا چاہئے جس کے بعد وہ صرف ان ہی مقامات
پر تلاش کرتے ہیں جہاں یہ پہلے بہ کثرت مل چکی ہے، اور ایسی جگہوں پر تلاش نہیں
کرتے جہاں اس کی جستجو سیکار ثابت ہو چکی تھی۔ نیز اس غذا کے مزہ کا بھی ان کو

بڑی حد تک تجربہ ہی سے امتیاز ہوتا ہے، چنانچہ جو غذا ان کے ذوق کے سب سے زیادہ موافق ہوتی ہے اس کو ترجیح دینے لگتے ہیں۔ مرغی کا ایسا بچہ جس کو ابھی تجربہ ماضی سے کوئی سبق نہیں ملا ہے، وہ جلد ہر چھوٹی شے پر چوچ مارتا ہے۔ کوئی شے اس کی غذا ہے اور کوئی نہیں یا کوئی اچھی ہے اور کوئی بری ان بانوں کا امتیاز اس کو صرف آزمائش و تجربہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کا موروثی رجحان محض چوچ مارتا ہے، اور وہ ہر ایسی شے پر جو بہت بڑی نہ ہو چوچ مارتا ہے۔ لیکن تجربہ بہت جلد سکھا دیتا ہے کہ بعض چیزوں پر چوچ مارنا اس کے لئے خوشگوار ہوتا ہے (مثلاً انڈے کی زردی یا گرم کلمہ کی کترن یا کیڑے پننگے) اور بعض پر ناگوار (جیسے سبزی کی کڑے یا نارنگی کے میٹھے) اس لئے ایک قسم کی چیزوں پر چوچ مارنے کا رجحان قائم ہو جاتا ہے، اور دوسری قسم کی چیزوں کا باطل۔ جب جبلی رجحان ایسی عادت بن جاتا ہے جس میں تجربہ اپنا کام کر چکا ہے تو یہ منضبط ممد و اور معین ہو جاتا ہے۔ اس طرح جبلی افعال رفتہ رفتہ زیادہ مخصوص و معین ہونے لگتے ہیں۔ لیکن تجربہ ایک دوسرے طریق پر بھی عمل کرتا ہے۔ یعنی یہ جبلی اعمال کو نئے حالات تک وسیع کر دیتا ہے جس کی وجہ سے یہ اعمال ایسی چیزوں کے جواب میں واقع ہونے لگتے ہیں، جو بصورت دیگر ان کو پیدا نہ کرتیں۔ غرض اس طرح ایسے جوابی اعمال اکتساب و وجود میں آ جاتے ہیں جن کے لئے کوئی ابتدائی رجحان موجود نہیں ہوتا۔ مثلاً کوو یا دیگر پرندوں کی موروثی ساخت میں کوئی ایسی بات نہیں جو ان کو ہل کے پیچھے پیچھے جانے پر آمادہ کر سکے۔ بلکہ وہ ایسا صرف اس لئے کرتے ہیں، کہ انھیں تجربہ سے معلوم ہو چکا ہے، کہ جہاں ہل جاتا ہے وہاں ان کی غذا اکثریت سے ملتی ہے۔ علیٰ ہذا ”ایک انسان یا جانور جو انسان کا شکار نہ کرتا ہو یہ معمولی حالات میں کسی آدمی کو دیکھنے یا اس کی آواز سننے سے اپنی غذا کا متوقع یا اس کے لیے پر آمادہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر اس کو پکڑ کر باندھ لیا جائے تو یہ بہت ہی جلد نہ صرف اپنی غذا کو بلکہ جو شخص کھانا ہے

سے استیصال کی کتاب ”ارتقاء ذہن“ Mind in Evolution صفحہ ۲۷۰ میں جو شخص ہے لایکٹرن

کی مد عادت و جلدت صفحہ ۲۷۰ کا۔

اس تک کو مضمض دیکھتے ہیں۔ سے مناسب حرکات کرنے لگتا ہے، رومحہ، مضمضوں کے خوراک حوض میں ڈالی جاتی ہے، جب ان کو کوئی شخص اس حوض کے ذریعہ ہوتا ہے تو فوراً سطح پر آکر اس خوراک کو جلد بلد نکلنے کے لئے بار بار ہوتا جاتی ہے۔ اس کی بہترین مثال مدد جو ذیل میں ملتی ہے، جو لائڈ مارگس نے دی ہے۔ مرغابی کا بچہ جس کے لئے ہم نے پچھاؤڑے سے کچھ کیڑے کھوڑے نکلے۔ وہ مارگس کھڑا کھڑا ہوا نہی پیٹ پچھاؤڑے کی مٹی نکلی، یہ اس پر ٹوٹ پڑا اور ہر کھیلنے مارنے والے کیڑے پر چوچ مارنے لگا۔ پھر اس کے بعد یہ ہوتا تھا، کہ جہاں ہم نے پچھاؤڑا ہاتھ میں لیا کہ وہ دور ہی سے دیکھ کر دوڑا تھا، اس قسم کی مثالیں بہت ہی کثرت سے ملتی ہیں اور جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ جواستبا، اصلاً جبلتی رجحان یا اسبق سے تعلق نہیں رکھتے، وہ بھی اپنے انسانی معنی کے ذریعہ رجحان کا اختلاف سے اعادہ ہوتا ہے، اس رجحان کو براہِ بخشنہ کر سکتی ہیں۔

مگر یہ کہ بادی النظر میں یہ معلوم ہو کہ خالص اضطراری فعل میں بھی کچھ انسانی واقع ہوتا ہے، بعض اشخاص کے لئے گدگدی کی محض تخویف باؤڑاؤ بھی وہی اثر رکھتا ہے جو خود گدگدی۔ لیکن مرید کھیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں ایک اہم فرق ہے جس شخص کو گدگدی کی محض تخویف سے ہنسی آجاتی ہے اس کا عمل بالکل ویسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ اگر اس کو واقعی گدگدایا جاتا، یعنی وہ آئندہ کے واقعی بھیج کے لئے صرف تیاری ہی نہیں کرتا۔ اس کے برعکس مرغابی کا بچہ جب لائڈ مارگس کو ہاتھ میں پچھاؤڑا لئے دیکھتا تھا تو اسی وقت غیر موجود کیڑوں پر چوچیں نہیں مارنے لگتا تھا۔ بلاشبہ اس کا جبلتی رجحان اس سے براہِ بخشنہ ہو جاتا تھا، مگر یہ رجحان اپنے کو ایسی صورت میں ظاہر کرنا تھا جو عقلاً مخصوص حالات کے مطابق تھی۔ یعنی جس کے ہاتھ میں یہ بچہ پچھاؤڑا دیکھتا اس کی طرف دوڑتا تھا، تاکہ جب کیڑے نظر آئیں، تو ان کو کھائے لگے۔ غرض یہ دوڑنا حصولِ غذا کی پوری فعلیت میں تیاری کا صرف ایک قدم ہوتا تھا۔

یہاں نظریہ کے متعلق ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے۔ عام طور سے یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ جس حد تک کسی جلی فعلیت کی تکمیل و ترمیم تجربہ کے زیر اثر ہوتی ہے، اُس حد تک یہ نقل ہو جاتی ہے۔ مگر ساتھ ہی یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اسناد۔ جبر عقلی ہی ہوتی ہے۔ اس خیال کے بموجب پہلے عمل میں عقل کو دخل نہیں ہو سکتا، بلکہ صرف بعد کے اعادہ و تکرار میں ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ مان لیا گیا ہے کہ مستقبل کا کوئی بحالہ پائش بینی بحسبہ سابقہ تجربہ کے نہیں ہو سکتی۔ اس لئے جلی فعل جب پہلی بار واقع ہوتا ہے تو اس کو بالکل کورانہ اور غیر عاقلانہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ عقل تو اس کی منطقی ہے کہ غایت معلوب کا کچھ نہ کچھ وقوف ضرور ہو۔ بخلاف اس کے نتائج کے سابقہ تجربہ کے بعد کم و بیش پیش بینی ممکن ہو جاتی ہے۔ اس حالت میں جب کوئی تسوئق یا رجحان اپنے کو عمل میں لاتا ہے تو ہم لہجہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر بالظہر نہیں تو کم از کم کچھ تو یہ سابقہ نتائج ہی کے لئے عمل میں آتا ہے۔

مثلاً ایک کڑا حوالہ ایسی جگہ انڈے دہنا ہے جہاں یہ ان میں سے کبھی بچے نہ آتے ہوئے نہیں دیکھتا تو وہ ایسا یقیناً بے سمجھے ہو جھٹکے ہو گا۔ لیکن جو مرغی دیکھ کر ایک مرتبہ انڈوں سے بچے نکال چلتی ہے، اس کے متعلق یہ کہنا کہ وہ انڈوں پر بالکل کورانہ بغیر سمجھے ہوئے جھٹکے ہوئی ہے ذرا دشوار ہے۔ بلکہ اس ضرورت میں نہ غالباً بچوں کا تصور مرغی کو انڈوں پر بیٹھنے کے لئے اور آمادہ کردہ انڈا دوسری طرف مثلاً ایسے یوگے کو لو جو ایک مرتبہ جو بے دان سے بچ نکلا ہے، جب اس کو اپنا یہ بچنا یاد آتا ہے، تو کسی ایسی سے میں لگی ہوئی روٹی دیکھ کر کھانے کی خواہش دہ جاتی ہے، جو اس کے ذہن میں چوہے دان کی یاد تازہ کر دیتی ہے۔ لیکن اس نظریہ پر ایک سخت اعتراض یہ پڑتا ہے، کہ ہم کو اس سوال کا کوئی شافی جواب نہیں ملتا ہے کہ جب تجربہ سیکھنے کا عمل واقعی طور پر جاری ہوتا ہے اس وقت کیا ہوتا ہے؟ کیونکہ اس کی رو سے عقل صرف اس وقت وجود میں آتی ہے جبکہ جلی فعل کا کسی نئے موقع پر اعادہ ہوتا ہے، اور تجربہ نامی اس کے عمل لطیف کا تعین کرتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ دوسرے یا نئے موقع پر حیوان پہلے پہل سبق حاصل نہیں کرتا۔ بلکہ اس موقع پر وہ کچھ سیکھ چکا۔ اس سے استفادہ شروع کرتا ہے۔

ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ تجربہ سے جو کچھ حاصل ہونا تھا وہ ہو چکا ہے۔ الفاظ دیگر سیکھنے کا عمل اسی وقت پورا ہو چکا جبکہ پہلا جبلی فعل واقع ہو رہا تھا۔ اس لئے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر تجربہ سے سبق حاصل کرنا خود ہی ایک عقلی عمل ہے، تو جبلی تعلیم جس عقل کو مستلزم ہوتی ہے وہ محض تجربہ سے سیکھنے کے بعد کا اثر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس دعویٰ کا مطلب تو یہ ہو گا کہ عقل پہلے پہل سابقہ عقل کے نتیجہ کے طور پر پیدا ہوتی ہے۔ اب اگر ہم جبلی حرکات کے اولین عمل کی اس مخصوص صورت سے قطع نظر کریں تو اور جو کچھ ہم جانتے ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تجربہ سے سیکھنے کی شرط توجہ اور مسلسل عرض ہے، جو صحیح رجحانات و اختلافات اور لازماً انساب معنی وغیرہ کا باعث ہوتی ہے۔ اس لئے غالب قیاس یہی ہے کہ جبلی افعال میں بھی ایسا ہی ہوتا ہو گا۔

کہا جاسکتا ہے کہ یہ محض تمغہ ارا ایک قیاس ہے، جس کی واقعات سے تحقیق ضروری ہے۔ لیکن اس کے مقابلہ میں جو خیال پیش کیا جاتا ہے کہ جبلی تعلیم شروع میں لازماً گورا نہ ہونی چاہئے، وہ بھی تو اسی قسم کا صرف ایک قیاس ہی ہے جیسا کہ آئندہ چلکر تم کو معلوم ہو گا کہ اس کو بغیر کافی تحقیق کے یہی قراءت سے لیا گیا ہے جب ہم اس قسم کے قبایس و دلائل کو چھوڑ کر حیوانات کے واقعی عمل کی طرف رجوع کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے ان میں ابتداء ہی سے عقل کا موجود ماننا زیادہ قوی نسبتاً پر مبنی ہے۔ میں پہلے ہی بتا چکا ہوں کہ حیوانات ابتداء ہی سے اپنے جبلی افعال میں فی الواقع ایسا طرز اختیار کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سارے عمل کو ایک مسلسل واقعات سمجھ کر اس کی طرف برابر متوجہ ہیں، اور آئندہ جو کچھ ہو گا اس کو اپنی تیاری میں گویا ابھی سے دیکھ رہے ہیں یعنی ایسا نظر آتا ہے کہ وہ کسی شے کے منتظر و متلاشی اور پہلے ہی سے آمادہ ہیں۔ نیز ان کی حرکات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ جو کچھ کامیابی یا ناکامی ہو رہی ہے، اس کے فرق کو گویا سمجھ رہے ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی قابل اور ایک نتیجہ حاصل نہیں ہوتا تو پھر کوشش کرتے ہیں اور جس حد تک پہلی کوشش ناکام رہتی ہے اس حد تک عمل میں رد و بدل کر دیتے ہیں۔ یہ تمام خصوصیات پرندوں کے عمل میں پہلی بار گھونسل بناتے وقت بھی اسی طرح پائی جاتی ہیں جس طرح کہ دوسری بار اور ان افعال کے دوران میں بھی پائی جاتی ہیں جو کسی حیوان کی

زندگی میں صرف ایک ہی مرتبہ ہوتے ہیں۔

اب ظاہر ہے کہ جبلی عمل کو اصلاً عقلی ہی قرار دیا جاتا اگر لوگوں نے اس امر کو بدیہی نہ فرض کر رکھا ہوتا، کہ عقلی افعال کے لئے یہ ضروری ہے کہ نتائج کا پہلے ہی سے تصور ہو، اور یہ صرف گزشتہ تجربہ ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ لہذا ہم کو دیکھنا ہے کہ اس فرض کی کیا حقیقت ہے۔

۵۔ جبلت کا اندھا پن کوئی فعل جس مدت تک کہ یہ ایسے نتائج کا باعث ہوتا ہے جن کا فاعل قصد نہیں کرتا یا جو پہلے سے ذہن میں نہیں ہونے، اس

کو کورا نہ فعل یا حرکت کہتے ہیں۔ ایک معنی کر کے تمام افعال خواہ وہ انسانی ہوں یا حیوانی غیر متوقع نتائج رکھتے ہیں۔ اس لئے ایک مدت تک یہ سب کورا نہ ہوتے ہیں لیکن بعض نتائج کی پیش بینی سے قاصر رہنا دیگر نتائج کی پیش بینی کے کلیتہً منافی نہیں ہوتا۔ اس لئے جب تک خاص وجوہ نہ موجود ہوں ایک تسبیح میں اندھے بن کو دوسری شے کے لئے شہادت نہیں قرار دیا جاسکتا۔ ہم کو یہ فرض نہ کر لینا چاہئے کہ چونکہ گونسلانا بنانے وقت انڈوں کا دینا اور آئندہ نسل کی پرورش کرنا پرندوں کے پیش نظر نہیں ہوتا، اس لئے وہ سرے سے کوئی مقصد ہی نہیں رکھتے۔ ممکن ہے کوئی قریبی غایت ان کے پیش نظر رہتی ہو، اگرچہ نسبتاً ان بعید نتائج سے لاعلم اور اندھے ہوں، جو دیکھنے والے کو ان کے افعال کی غایات معلوم ہوتے ہیں۔

یہاں ہم کو جس خاص سوال سے بحث ہے، وہ یہ ہے کہ کیا حیوانات اس قسم کی قریبی غایات کو بھی پیش نظر رکھ سکتے ہیں۔ جن کے مماثل کا کہ انکو اپنے کسی سابقہ عمل سے تجربہ نہ ہو لیا ہو؟ سب سے پہلے تو یہ امر ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ جبلی فعل کے اولین وقوع پر بھی تجربہ سابق کا اثر ایک قلم مفقود نہیں ہوتا بلکہ قول ڈاکٹر مارٹن کے دیکھئے تو اس امر کا یقین ہے مرغی کے بچہ کو پہلی مرتبہ چونچ مارتے وقت اور لپٹا کے بچہ کو پہلے پہل تیرتے وقت، اپنے اس طریق عمل کا خفیف سا شعور ضرور ہوتا ہے جس کو وہ غریب اختیار کرنے والا ہے، گو اس میں شک نہیں کہ یہ شعور بہت ہی نحیف و مبہم ہوتا ہے۔ اس یقین کی وجہ یہ ہے کہ کسی عضوی مخلوق سے کبھی کوئی ایسی نئی حرکت سرزد نہیں ہو سکتی جس میں کچھ ایسی حرکات

شامل نہ ہوں جو پہلے اس سے ظاہر ہو چکی ہیں۔ مثلاً مرغی کا بچہ جب پہلی مرتبہ چونچ مارنے کی کوشش کرتا ہے، تو اس کے جن عضلات کا اس وقت عمل ضروری ہوتا ہے ان میں سے اکثر ایسے ہوتے ہیں جو پہلے مڑ چکے ہونگے۔ لہذا اس کو پہلے پہل چونچ مارنے وقت جو احساس فعلیت ہوتا ہے وہ بالکل نیا نہیں ہوتا۔ یہ فعلیت اسی طرح گزشتہ تجربات سے تعلق رکھتی ہے جس طرح ہمارے تجربہ سائل تجربات سے تعلق رکھتا ہے۔ اور نتائج کا نہایت ہی سہم وقوف جس کا سابقہ احساسات فعلیت کے ساتھ اختلاف ہوتا ہے، مرغی کے بچہ کے ذہن میں چونچ مارنے سے قبل اس کے نتیجہ کا ایک سوہم سا وقوف بد اکروٹیا ہے۔

جلی محل کے اولین عمل میں گزشتہ تجربہ کا جو ممکن اثر ہو سکتا ہے، اس کے متعلق ڈاکٹر ٹاکرس نے جو دعویٰ کیا ہے، وہ بہت زیادہ ہمیں بلکہ بہت کم معلوم ہوتا ہے۔ بلاشبہ بہت سی صورتوں میں نتائج کا نہایت ہی سوہم وقوف ہو گا۔ مگر بعض حالتوں میں بہت ہی واضح بلکہ بالکل ہی واضح ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایک چڑیا پہلے پہل شکرے کو دیکھ بھاگنے اور چھپنے کی جو حرکات کرتی ہے، یہ ایسی ہو سکتی ہے جن کو یہ اکثر کر چکی ہے اور اس لئے ان کے محسوس نتائج کا اس کو پورا اندازہ ہو گا۔ یا اس ہبہ شکرے کے اول مرتبہ نظر آئے پر جو مخصوص حرکات سرزد ہوتی ہیں، وہ بعینہ تجربہ ماضی پر مبنی نہیں ہوتیں بلکہ ان کا عمل خلقی طور پر ہوتا ہے۔ لہذا اس معنی کر کے یہ حجت کا ادلیس اظہار ہے۔ کیونکہ اس خاص طرز عمل کا اس خاص موقع پر ظہور اس وجہ سے نہیں ہوا ہے کہ گزشتہ زمانہ میں بعینہ ایسے ہی مواقع پر ایسی ہی حرکات ہوتی رہی ہیں۔ اس لئے اس کی جلی نوعیت اس قسم کی حرکات کے سابقہ وقوع کے تابع نہیں، کیونکہ گزشتہ زمانہ میں اس قسم کی جو حرکات ہوئیں وہ شکرے کی عدم موجودگی کی صورتیں تھیں۔ نیز اس سوال سے بھی یہاں کوئی تعلق نہیں، کہ خود ان حرکات کے کرنے کی قابلیت کس حد تک جلی یا اکتسابی ہے۔

جن حالات میں کہ تنہا رہنے والی بھڑیں اپنے گھروں کا سوراخ آخری طور پر بند کر لیتی ہیں، وہ بھی زیادہ تر اسی نوعیت کے معلوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ انکو گزشتہ زمانہ میں اس قسم کا تجربہ غالباً ہو چکنا ہے کہ سوراخ کو بند کرنے کے لئے کس قسم کے

طرز عمل کی ضرورت ہوتی ہے اور کہا جاسکتا ہے کہ اس کو بند کرنا یہ جانتی ہیں۔ باقی جس شے کی ایک خاص جبلت کے ذریعہ سے توجیہ کرنی پڑتی ہے، وہ یہ ہے کہ اس نوع کی بھرپیں خاص حالات کے اندر ہمیشہ اس سورج کو بند کر دیا کرتی ہیں، اور ان کا یہ فعل بعینہ اسی طرح کے گزشتہ تجربہ کے تابع نہیں ہوتا۔

بس معلوم ہوا کہ بجز بالکل ہی ابتدائی جبلی افعال کے باقی سب میں گزشتہ تجربہ کا ایک جزو و شر یک عمل ہوتا ہے۔ اور بعض صورتوں میں تو یہ جز بہت ہی اہم ہوتا ہے، جس سے قوی نتائج کی بالکل واضح طور پر پیش بینی ہو سکتی ہے۔ لیکن باایں ہمہ تمام واقعات متعلقہ کی اس سے پوری توجیہ نہیں ہوتی۔ اگر عقل کو تمام تر نتائج کے سابقہ تجربات ہی پر مبنی قرار دیا جائے تو پھر ہر حال میں عقل کی مقدار سابقہ تیار کی اضافی مقدار کے متناسب ہونی چاہئے لیکن ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوتا۔ پرندوں سے گھوسلا بنانے میں انتخابی توجہ تسلسل توجہ اور کوششوں میں (تغیر کے ساتھ) جس استقلال کا اظہار ہوتا ہے، اس کی نتائج کے سابقہ تجربہ سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس عمل میں اس کا ہایت ہی معمولی حصہ شریک ہوتا ہے، باقی دیکھی اور توجہ جس شے سے متعلق ہوتی ہے وہ خاص خاص حرکات اور ان کے تعلقات و تطابقات کا ایک مکمل نظام ہوتا ہے، نہ کہ اس نظام کے محض ایسے اجزا جو پہلے الگ الگ یاد گیر لواحق کے ساتھ واقعہ دیکھے ہوں۔ علاوہ ازیں ڈاکٹر مارٹس کا حومفر صہ ہے اسی سے مذاہب حود ہمارے اصلی شکل حل نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اگر عقل تمام تر سابقہ تجربات کی بنا پر وجود میں آتی ہے، تو ہمارے پاس ان ابتدائی اعمال کی کوئی تشفی بخش توجیہ نہیں ہے جن سے کہ کوئی سبق بالکل پہلے پہل حاصل ہوتا ہے۔ لہذا مجبوراً ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ جبلی افعال اس طرح کی عقلی نوعیت رکھتے ہیں جس کی توجیہ محض سابقہ تجربہ سے نہیں ہو سکتی لیکن ایسا ہونا کیونکر ممکن ہے؟ اس سوال کا جواب دینے میں پہلے ہم کو اس عقل کے کم و کیف کا تعین کرنا چاہئے جس کو زیر بحث صورت حالات تسلیم کر لینے پر مجبور کرتی ہے۔ یہ مان لینا کافی معلوم ہوتا کہ (۱) انتخابی و انتظار سی توجہ تجزیہ و تغیر۔ (۲) جمیع جموعوں کے ذریعہ سے حرکی فعلیت کو ممکن کر دینا ہے (۳) اور اضافی کامیابی و ناکامی کی تیز سے تغیر سی کے ساتھ استقلال کا باعث ہوتی ہے

انتخابی توجہ دیکھیں یا غرض پر مبنی ہوتی ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ غرض کا تین خلقی طور پر ہوتا ہے، جس کو سابقہ تجربہ سے کوئی تعلق نہیں۔ مثلاً یلغنی میلان ہی ہے کہ شکر، صرف چھوٹے چھوٹے پردوں اور ان کی حرکات ہی سے دیکھیں رکھتا ہے، اور گائے گھوڑے یا بچوں کو وغیرہ سے کوئی غرض نہیں کرتا۔ یہ دیکھیں یا غرض جلی تحریک پر مع اس کی نوا سے تاثر و جذبہ باقی ہیجان کے مشتمل ہوتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ تسبیح بذات خود اس معنی میں طلب ہوتی ہے کہ اس کی ایک عایت ہوتی ہو جس کے حاصل کرنے کی حیوان خود کو کشش کرتا ہو۔ اس کا انحصار توجہ کی متوقع حالت کی نوعیت اور شرائط پر ہے۔ بہ وجہ جس انتظار و جستجو کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے اگر وہ آئندہ کے متعلق کسی ایسی واضح توقع کو مستلزم ہے، جو اسی طرح کے صرف سابقہ تجربہ سے محض ہو سکتی ہے تو ظاہر ہے کہ سالف محرک کے لیے جلی تسبیح کیلئے کورا نہ ہوگی۔ لیکن ایسا فرض کرنے کی کوئی کافی وجہ نہیں ملتی۔ ممکن ہے کہ ذہن کی متوقع حالت محض واقعی صورت حال کے مزید نشو و نما کے انتظار پر مشتمل ہو جس میں اس نشو و نما کی مخصوص نوعیت کا کوئی تصور نہ داخل ہو۔ اس کے لئے صرف اس امر کا وقوف فرض کرنا پڑتا ہے کہ موجودہ حالت تغیر پذیر ہے۔ یعنی یہ محض ہے ہمیں بلکہ ہو رہی ہے۔ مستقبل کا ایسا حقیقی اسنادی خیال بالکل غیر متعین نہیں ہوتا۔ یہ اس حد تک مخصوص و متعین ہے کہ ایک مخصوص صورت حال کے مزید نشو و نما سے تعلق رکھتا ہے (خصوصاً اس کے بعض منتخب اجزاء سے) اور اس حد تک یہ مبہم ہوتا ہے کہ واقعہ ہونے والے تغیرات کی حاص نوعیت کا کوئی تصور نہیں ہوتا۔ اس میں اہم بات صرف یہ ہے کہ صورت حال کو تغیر پذیر سمجھا جاتا ہے جو طلب کو ممکن کر دینے کے لئے کافی ہے۔ کیونکہ جب موجودہ حالت تغیر پذیر سمجھی جاتی ہے، تو ممکن ہے طبیعت اس کا اس طرح پر تغیر چاہے جس سے کہ محسوس تسبیح کی تشفی ہو سکے۔

لہذا معلوم ہوا کہ اس طرح جلی فعل اپنے او میں وقوع میں محض کورا نہ پچھنی نہیں بلکہ ایک ادنیٰ قسم کی طلب یا عمل میلان ہوتا ہے، جو ایک ایسی غایت کی طرف راجع ہوتا ہے جو خود حیوان کے لئے واقعاً غایت ہوتا ہے، نہ یہ کہ محض دوسروں

کو غایت معلوم ہوتا ہو۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ ابتدائے حیوان کو ان خاص وسائل کا کوئی تصور نہیں ہوتا جس سے کہ اس کی غایت حاصل ہو سکتی ہے، اور نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ حاصل ہونے کے بعد اس غایت کی مخصوص صورت کیا ہوگی۔ اس قسم کی متعین پیش بینی صرف نتائج کے تجربہ سے یہاں ہو سکتی ہے۔ اور جبلت حیوانی کی بہترین صورتوں میں یہ ضروری تجربات پہلے پہل ان حرکات سے حاصل ہو جاتے ہیں، جن کے لئے نظام عصبی کی موروثی ساخت موزوں ہوتی ہے۔ اس طرح قدرت حیوانات کو وہ لوازم پہلے ہی سے عطا کر دیتی ہے، جن سے ان کی تجربی تسلیم شروع ہوتی ہے۔

اب مذکورہ بالا بحث کی روشنی میں اضافی کامیابی دنیا کامیابی کی اس جلی فہم تیز کی توجیہ کچھ دشوار نہیں، جس کا اظہار کوئی حیوان اپنی کوششوں کو بدل بدل کر کرتا ہے۔ اس عام اصول کی یہاں ہمارے پاس صرف ایک مثال ہے کہ حصول غایا میں بن اس امر کو کہ وہ درحقیقت کیا چاہتا ہے اور کیا نہیں چاہتا، کم و بیش واقعی آزمائش و تجربہ سے سیکھتا ہے۔ جبلت تسویق اپنی تشفی کے لئے ایسے طرز عمل کی مقتضی ہوتی ہے، جو تدریج خاص محسوس نتائج تک پہنچاتا ہے لیکن اس تدریجی عمل کے کسی حصہ کا یہ اثر بھی ہو سکتا ہے کہ غلطی غرض کی تشفی نہ ہو۔ ایسی حالت میں یہ محسوس اثر عدم تشفی کا مرکز بن جاتا ہے اور بار بار یہ کوشش کی جاتی ہے کہ اس کے بجائے کوئی اور نتیجہ حاصل ہو۔ مثلاً تنہا رہنے والی بھڑیا اپنے سوراخ میں مکڑیوں کو شکار کر کے جمع کرتی ہے، اس کو اکثر ان مکڑیوں کو سوراخ سے گزارنے میں وقت ہوتی ہے، جو بار بار اور مختلف طریقوں سے کوشش کرنے کا باعث ہوتی ہے۔ ایک مثال میں ایسا دیکھا گیا کہ بھڑیا اپنے سوراخ کے دروازہ سے تو مکڑی کو لے گئی ہے مگر یہ اندر جا کر پھنس گئی۔ کچھ دیر تک تو یہ اس کو اُسی حالت میں اندر لے جانے کی کوشش کرتی رہی، مگر اس میں جب کامیابی نہ ہوئی تو وہ اس کو باہر نکال لائی، اور ٹانگوں کو بہت زور سے دبا کر پھم کوشش کی۔ تاہم ابھی یہ سوراخ میں جانے کے قابل نہ ہوئی مگر بالآخر اس کو پھرا اور پھینچ کر وہ اندر لے جانے میں کامیاب ہو ہی گئی۔

جبلت کی نفسی حیثیت جلی عمل دراصل عقلی شعور سے مشروط ہے۔ اب ہم کو اس سوال

پر غور کرنا ہے کہ یہ نفسی حرکات جب تک جبلت کا جز ہوتا ہے، اور کس حد تک یہ انہی جبلت کی شرط ہے۔ اس میں شک نہیں کہ توجہ و جذبہ اور تجربہ سے سیکھنے کی عام قابلیت بذات خود جبل نہیں ہوتی۔ کیونکہ اگر ایسا دعویٰ کیا جائے تو لفظ ”جبلت“ سے اس کے سارے امتیازی معنی سلب ہو جائیں گے۔ جبلت سے جو کچھ سمجھا جاتا ہے وہ بہ واقعہ ہے کہ خاص حالت کے اندر ایک خاص سلسلہ حرکات چونکہ سابقہ تجربہ کے بغیر عمل میں آتا ہے اس لئے اس کو نظام عصبی کی خلقی ساخت سے منسوب کرنا پڑتا ہے۔ بعض صورتوں میں صحیح یا مناسب حرکات کی خود قابلیت کم و بیش بالکل خلقی ہوتی ہے۔ اور بعض میں یہ قابلیت کم و بیش گزشتہ حرکی عمل کے دوران میں حاصل ہو سکتی ہے۔ لیکن کسی مخصوص جبری حالت میں جب ان کا ظہور ہوتا ہے، تو وہ جبل ہی ہوتا ہے، کیونکہ بعینہ اس حالت کا پتہ سابقہ تجربات میں نہیں ملتا۔

یہی اصول نفسی احوال و اعمال پر بھی صادق آتا ہے یعنی محض دلچسپی اور توجہ کی عام قابلیت جبل نہیں ہوتی بلکہ جہاں ہم کسی حیوان کو کسی ایسی خاص جزئی سے کے معلنی جد مات سے متوجہ، یا اس کی طرف متوجہ پاتے ہیں، جس سے گزشتہ زمانہ میں اس کو کوئی نفع یا نقصان نہ پہنچا ہوا اور نہ اس وقت پہنچ رہا ہو تو اس قسم کی دلچسپی و توجہ کو صحیح معنی میں جبل ہی کہہ سکتے ہیں، کیونکہ دیگر اشیاء کے بجائے صرف اس خاص شے کی موجودگی میں اس کا ظاہر ہونا محض خلفی رجحان ہی کا نتیجہ ہے۔ جیسا کہ بلی کا بچہ جب سامنے کی اور چیزوں کو جھوٹ کر اونی دھاگے کے پلٹے ہوئے گولے سے دلچسپی لیتا ہے، یا جب کوئی جانور اپنے ایسے قدرتی دشمن کو دیکھ کر خوف یا غصہ کا اظہار کرتا ہے، جس کو پہلے کبھی نہ دیکھا ہو تو یہ جبلت ہی ہوتی ہے۔ بعض خلقی دلچسپیاں صرف خارجی ہی چیزوں سے نہیں بلکہ عضوی حسوں سے بھی مشروط ہوتی ہیں مثلاً سمک باجھنی ہریان، اور جھنک یہ جسیں موجود نہیں ہوتیں ان کا اظہار نہیں ہوتا۔ چنانچہ پرندے صرف موسم بہار میں اپنے آشیائے بناتے ہیں، جب کہ ان پر جنسی احساس کا غلبہ ہوتا ہے۔

تجربہ سے سبق حاصل کرنے کی قابلیت کو بھی جبل سمجھا جاتا ہے، کیونکہ بعض تجربات سے سبق حاصل کرنا اور بعض سے نہ کرنا یہ خلقی ہی رجحانات پر مبنی ہو سکتا ہے۔ بالعموم جن چیزوں میں حیوان کو جبلی دلچسپی ہوتی ہے ان کو یہ بہت سرعت و محنت

کے ساتھ حاصل کر لیتا ہے۔ کتے اور بلیاں اپنی طبعی افعال مثلاً غکار کرنے اور لڑنے کو بہ نسبت ان غیر طبعی کربتموں کے جن کی ان کو تھامنے کی غرض سے مشق کرائی جاتی ہے بہت زیادہ ترقی دے سکتے ہیں۔

اس چیز کی اہمیت مختلف انواع حیوانات میں مختلف ہوتی ہے۔ جس قدر کہ انکا خلقی عمل شروع سے ان کے حالات زندگی کے زیادہ مطابق ہوتا ہے، اسی قدر تجربہ کے ذریعہ اس میں مزید تغیر کی کم ضرورت ہوتی ہے، اور جس قدر کہ انکا خلقی عمل ان کے حالات زندگی کے کم مطابق ہوتا ہے، اسی قدر تجربہ کے ذریعہ اس میں تغیر کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے۔ بالعموم جتنا ہم حیوانی زندگی کے ادنیٰ مراتب کی طرف جاتے ہیں اتنا ہی تجربہ سے سیکھنے کا دائرہ تنگ ہونا جاتا ہے۔ اور جتنا اعلیٰ کی طرف بڑھتے ہیں اتنا سببی عمل کا میدان وسیع ہونا جاتا ہے۔ چنانچہ حشرات الارض تجربہ سے نسبتاً بہت ہی کم سیکھتے ہیں، کیونکہ انکی جلی حرکات ان کی زندگی کے خاص حالات و ضروریات کے پہلے ہی سے مطابق ہوتی ہیں۔ بخلاف اس کے کتوں اور بندروں کا جلی عمل اپنی اصلی حالت میں ان کی احتیاجات کے پوری طرح مطابق نہیں ہوتا۔ اس لئے ان کو تجربی فعلیت سے بہت کچھ حاصل کرنا پڑتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ مفید تجربات سے سبق حاصل کرنے کی جو قابلیت ان میں پائی جاتی ہے، وہ ان کے خلقی مواہب کا نسبتاً زیادہ حصہ ہوتی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ بعض چیزوں میں تجربہ سے سبق آموزی کی خاص قابلیت ایک حد تک بند ہے ہوئے خلقی اغراض کے تابع ہوتی ہے۔ لیکن یہ بعضی قوت ہاسکہ کی ایک خاص صلاحیت کو منسلک ہوتی ہے، جو جلی افعال سے وابستہ خاص خاص تجربات کو محفوظ رکھتی ہے۔

۱۔ انسانی جبلت | اس امر کا انحصار کہ انسان میں جبلت کس حد تک موجود ہے، لفظ مدجبلت کا کی تعریف پر ہے حیوانی افعال میں ہم ایسے مختلف خلقی اجزاء کو معلوم کر چکے ہیں جو سب کی سب جلی کردار کی ساخت میں داخل ہو سکتے ہیں۔ لیکن ان میں سے بعض کا وجود تو واضح طور پر ہوتا ہے اور بعض بالکل یا تقریباً بالکل مفقود ہوتے ہیں۔ اس لئے مسئلہ بحث طلب ہو جاتا ہے کہ کن اجزاء کو ہم اصلی و حقیقی کہیں

اور کن کو غیر اصلی قرار دیں۔

حیوانات میں اکثر بطور مواہب جبلی کے ایسی مخصوص اور پیچیدہ حرکات کی قابلیت ہوتی ہے، سلی انویٹ سے متین ہیں ہوتی۔ اہستہ ہی کم ہوتی ہے۔ بالعموم یہ حرکات اس طرح انجام پاتی ہیں کہ شروع ہی سے ان کا مقصد ہونا کافی طور پر یقینی و متین ہوتا ہے مثلاً ابابیل جب پہلے پہل اپنے آشیانہ سے اڑتی ہے، تو بعد اس کی یہ اڑان ایسی ضرور ہوتی ہے جو اس کو گرنے سے محفوظ رکھتی، اور ہلاکت سے بچاتی ہے گاگوریا اور بعض دیگر پرندوں کی پہلی اڑان تو اور بھی زیادہ مشتاق پرندوں کی اڑان کے مشابہ ہوتی ہے۔ اب اگر انسان کے جبلی مواہب کا اس قسم کے حرکی میلانات سے مقابلہ کیا جائے جو پہلے ہی درست ہوتے ہیں تو ایسے بہت ہی کم معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً آدمی کے بچہ کو چلنا زیادہ تر کوشش و ناکامی کے ایک طویل عمل کے بعد آتا ہے۔ بانی اس کا جو جز اصلی ہوتا ہے، وہ صرف اتنا ہے کہ جب بچہ کو اس طرح کھڑا کر کے چلانا چاہتے ہیں کہ اس کے پاؤں زمین سے لگے ہوں تو اس کی ٹانگیں یکے بعد دیگرے حرکت کرتی ہیں۔ اسی طرح بچہ کے منہ میں اگر کوئی شے رکھ دی جائے تو اس کو کاٹنا کسی شے کا پکڑ کے اپنے منہ تک لیجا نا گھٹسوں چلنا، یا معنی آواز میں نکالنا، جذبات کا روئے منہ منہ بنانے وغیرہ سے ظاہر کرنا بعضی خلقی ہی رجحانات پر مبنی ہوتا ہے۔ مگر بس انہیں چند چیزوں پر ان حرکات کی فہرست تقریباً ختم ہو جاتی ہے جو انسان میں اس طرح تعین کے ساتھ خلقی طور پر موجود ہوتی ہیں کہ شروع ہی سے ابابیل کی اڑان کی طرح اس کے لئے کارآمد ہوسکیں۔

بخلاف اس کے اگر ہم حرکات کی متعین صورت کو نہیں بلکہ محض ان خلقی رجحانات کو جبلت تصور کریں، جو خاص حالات میں، خاص طریق عمل کا باعث ہوتے ہیں، تو انسانی جبلت کا دائرہ بہت زیادہ وسیع ہو جاتا ہے۔ مثلاً بھاگنے اور چھپنے کی حرکات زیادہ تر اکتسابی ہوتی ہیں، مگر کسی ڈراونی شے کو دیکھ کر بھاگنے یا چھپنے کا رجحان تمام تر تجربہ ہی پر ہرگز مبنی نہیں ہوتا۔ بلکہ جس وقت سے بچہ دوڑنے کے قابل ہو جاتا ہے اسی وقت سے اس کا خوف بھاگنے اور چھپنے کی صورت میں ظاہر ہونے لگتا ہے۔ اور بار بار بڑی عمر کے لوگوں میں بھی، جو تاریک راتوں

کے کسی عجیب و غریب شور یا بادلوں کی سخت گرج سے بستر میں اپنا منہ چمپا لیا کرتے ہیں، (جو کوئی معقول تحفظ نہیں ہونا) ان میں بھی یہی میلان عمل کرتا ہے۔

پھر خاص حالات کے اندر متعین حرکات کے لئے جو اصلی رجحانات پائے جاتے ہیں ان کو بھی ہم غیر ضروری سمجھ کر نظر انداز کر دیں اور جہاں کہیں مخصوص خلقی فکری و نوجہ اور ایک چیز کے مقابل میں دوسری کے لئے تجربہ سے سبق آموزی کی قابلیت پائی جائے اس کو جبلت سے تعبیر کریں تو ظاہر ہے کہ انسان کے جبلی مواہب جو انا سے کہیں زیادہ وسیع و متنوع ہوتے ہیں۔ انسانی ذہن کی ساری ترقی کی بنیاد اسی قسم کے خلقی رجحانات میں جن کے بغیر ان کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

مگر اس واقعہ پر دو باتوں کی وجہ سے پردہ پڑ جاتا ہے۔ اول تو انسان میں خلقی جز اپنی اکتسابی ترقی کی بنا پر جو انات کی نسبت بہت زیادہ تبدیل و متغیر ہو جاتا ہے دوسرے یہ کہ انسان کے خلقی مواہب مختلف افراد میں بہت زیادہ مختلف ہوتے ہیں۔

پیدائشی دیکھی اور تجربہ سے استفادہ کی سب سے زیادہ نمایاں مثالیں غیر معمولی ذہانت کے لوگ ہیں اور خصوصاً وہ جن کو ہم متہذہ اندول و دماغ والا کہتے ہیں۔ اگر نو سال تین سال کی عمر میں نہایت ہی ادنیٰ شوق کے بعد پیا نو بجا لینے کے بجائے بغیر کسی قسم کی مشق کے کوئی راگ نکال لیتا، تو یہ ویسی ہی جبلت و قابلیت ہوتی، جیسی کہ چڑیا کے بچہ سے اس کی پہلی اڑان میں ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن اتنی خفیف مشق سے پیا نو بجا لینا بھی مخصوص خلقی قابلیت ہی پر مبنی تھا جس کو اگر ہم چاہیں تو جبلت کہہ سکتے ہیں۔ اپنے ذہن کے پیدائشی رجحان کی بنا پر، اس کو موسیقی کے ساتھ بے انتہا دلچسپی تھی اور وہ اسکو نہایت ہی غیر معمولی سرعت و صحت کے ساتھ تجربہ سے سیکھ سکتا تھا۔ یہی حال ریاضی میں نیوٹن کا ناموزن طبعی میں ڈارون کا اور نقاشی میں گیاٹو کا تھا۔ اسی قسم کی مخصوص صلاحیتیں عموماً معمولی اشخاص میں بھی ہوتی ہیں، اگرچہ مقابلہ یہ بہت ہی ادنیٰ ہوتی ہیں۔ بعض لوگوں کے لئے ریاضی پانی ہوتی ہے لیکن بعضوں کا یہ حال ہوتا ہے، کہ پہاڑوں سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔

اب اس قسم کے میلانات میں سے جو افراد کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ ساری

ہے۔ (۴) فروتنی اور تحکم یا خود غمائی کی جبلتیں جن کے ساتھ انقیاد اور ترمیم کے جذبات ہوتے ہیں۔ اس تحت میں تصنع، دکھاوا، کجالات، شرم و حفت وغیرہ کے میلانات داخل ہیں جو کم سن بچوں اور سن رسیدہ اشخاص سب میں ہوتے ہیں۔ (۵) ماں باپ کی شفقت اور عام رحمہ کی جبلت جمیں اُس غصے و ناگواری کو شامل کیا جاسکتا ہے جو بچوں یا بیکس اور نادان کی تکلیف یا ان پر ظلم و زیادتی دیکھ کر پیدا ہوتی ہے۔ (۶) جنسی جبلت جس میں لمسی احساس اور نسوانی حیا و حجاب وغیرہ شامل ہے۔ (۷) گروہ بندی یا مل کر رہنے کی جبلت۔ جو بہ لحاظ اس کے بہت اہم ہے کہ ان پیچیدہ جذبات و عواطف کے لئے راستہ صاف کرتی ہے جو اجتماعی تعلقات سے وابستہ ہیں۔ اس جبلت کی اصل ہجمنوں کے ساتھ کی جستجو اور اُن سے علمدگی کی وحشت و بے چینی، نیز نگہ یا گروہ کے خطرہ و فزیر کو اپنا خطرہ و ضرر سمجھا، معلوم ہوتی ہے۔ (۸) جبلت حصول، جو ان پیچیدہ تسویقات و جذبات کا باعث ہوتی ہے جن کا تعلق قبضہ و ملک سے ہے۔ ابتدائی صورت میں یہ جبلت تسویق و خیرہ اند و زی کے مائل ہوتی ہے جو اکثر حیوانات میں پائی جاتی ہے مثلاً اعداد شمار پر مبنی تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت کم بچے ایسے ہوتے ہیں جو کسی نہ کسی قسم کی ایسی چیزوں کا ذخیرہ بڑے ہونے تک نہ کرتے رہے ہوں جن کی عموماً کوئی خاص نایات نہیں ہوتی۔

خفی میلانات کی اس فہرست پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ یہ سب کم و بیش عام طور سے پائے جاتے ہیں، بالائیں ہمہ ان میں سے بعض دوسروں کی نسبت بہت زیادہ عام ہیں۔ مثلاً جنسی جبلت۔ نیز تجربہ کے اثر سے قطع نظر کرنے پر بھی یہ مختلف افراد میں صورت و قوت دونوں لحاظ سے بہت اختلاف رکھتے ہیں۔ مثلاً عاشق ہو جانا ایک جبلتی شے ہے لیکن سب کا عشق شدت و غیرہ میں یکساں نہیں ہوتا اور نہ سب ایک ہی قسم کے اشخاص پر عاشق ہوتے ہیں۔

آخر میں ہم کو اس امر کا تصفیہ کرنا ہے کہ آیا لفظ جبلت کو اس وسیع مفہوم میں لیا جائے یا صرف ایسی حالتوں تک محدود رکھنا چاہئے جن میں ایک طلبی میدان کا غلط طور پر کسی مناسب اور عام قسم کی تعین حرکی فعلیت سے تعلق ہوتا ہے۔

دونوں پہلوؤں کے متعلق کچھ نہ کچھ کہا جاسکتا ہے لیکن اس امر کا لحاظ کر کے کہ حال کے مستند علمائے نفسیات مثلاً پروفیسر جیمس اور میگڈوگل جو اس موضوع کو جیتا بتی نہیں بلکہ نفسیاتی پہلو سے دیکھتے ہیں، پہلی ہی صورت کی طرف گئے ہیں، اور جو زبان کے عام استعمال کے بھی مطابق ہے۔ یہی بہتر معلوم ہوتا ہے کہ وسیع تر معنی کو ترجیح دیجائے۔

(۲)

باب

عمل ادراک اور تجربہ

۱۔ عمل ادراک کا مقابلہ | جبلی افعال سے بحث کرتے وقت عمل ادراک کی عام نوعیت
مستقل سلاسل تصور | اوپر پوری طرح بیان کی جا چکی ہے۔ یہ عمل اس حد تک عقلی ہوتا ہے
سے | کہ اس میں توجہ، طلب غایات، کامیابی و ناکامی کی تمیز، تبدیل
کوشش کے ساتھ استقلال اور تجربہ سے سیکھنا داخل ہوتا ہے

لیکن خالص ادراک کی عقل محض اس حرکت کی فعلیت کی رہنمائی و انضباط سے تعلق رکھتی ہے،
جو کسی موجودہ صورت حال اور اس کے اکتسابی معنی سے متعلق ہوتی ہے۔ یہ اکتسابی
معنی ان ضمنی تصورات سے پیدا ہوتے ہیں جو واقعی حسوں سے غیر منفک طور پر وابستہ
ہوتے ہیں۔ اس لئے ادراک کی شعور کو، گزشتہ، آئندہ یا غیر موجود چیزوں سے کوئی
واسطہ نہیں ہو سکتا، بجز اس کے کہ یہ چیزیں موجودہ صورت حال سے کوئی نہ کوئی تعلق
رکھتی ہوں۔ طلب غایات میں یہ شعور ہمیشہ ایک موجودہ صورت حال سے دوسری
اور دوسری سے تیسری کی طرف بتدریج ایک ایک قدم آگے بڑھتا ہے، یہاں تک کہ
بالآخر مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ یہ ایک لحاظ سے بالکل واقعی و خارجی حرکت کی ہی حیثیت
رکھتا ہے یعنی جس طرح مثلاً چلنے کی حرکت میں ہم درمیانی مقامات سے گزرے بغیر
اپنے کو ایک جگہ سے دوسری جگہ نہیں پہنچا سکتے، اسی طرح عمل ادراک میں ہمارا خیال
حال کے درمیانی مدارج طے کئے بغیر مستقبل تک نہیں پہنچ سکتا۔

اس میں مستقبل کا جو کچھ لحاظ ہوتا ہے، وہ حال ہی کے نقطہ نظر سے ہوتا ہے۔ یہ لحاظ دراصل توجہ کی انتظاری حالت میں متضمن ہوتا ہے، جس میں حال کو عارضی و تغیر پذیر سمجھا جاتا ہے، یعنی صرف یہی نہیں سمجھا جاتا کہ کوئی تے ہے بلکہ ہونے والی ہے۔ سابقہ فعلیت کے نتائج کا تجربہ مستقبل کے اس لحاظ کو اور بھی مخصوص و متعین کر دیتا ہے، کہو کہ اس سے جو سے واقعاً موجود ہے اس میں اکتسابی معنی کا بھی اضافہ ہو جاتا ہے۔

کسی جاندار کا شکار کرنے میں جن حرکات کی ضرورت ہوتی ہے، وہ مٹی کے بچے کے کھیل میں اس سے قبل ہی موجود ہوتی ہیں کہ واقعاً اس نے کوئی سکا کیا ہو، بلکہ اکثر نوا ایسا ہوتا ہے کہ نقل سے بھی اس کو ان حرکات کے سیکھنے کا موقع نہیں ملا ہوتا۔ مٹی کا بچہ پہلے گھات لگانے کی صورت اختیار کرتا ہے، پھر اونی گیند وغیرہ جس نے سے کھیل رہا ہو اس کی طرف دبے پاؤں چپکے چپکے باتا ہے، اس کے بعد دبک کر اچانک اپنے جھوٹ موٹ کے شکار پر جمعیت پڑتا ہے، اس کو دانٹوں اور پنچوں سے دباتا اور پریشان کرتا ہے اور آخر کار چھوڑ کر پھر اسی محل کو دہراتا ہے۔ گھات میں بیٹھنا دبے پاؤں قریب آنا، اور جھپٹنا وغیرہ متعدد حرکات ایک فعلیت کے مختلف مدارج ہیں۔ یہی واقعی شکار کی صورت میں بھی ہوتا ہے۔ اس قسم کے افعال میں حیوان کا عمل تمام تر واقعی ارنسائنات حس کے تابع ہوتا ہے۔ لیکن ترقی پذیر صورت حال کا ہر موجودہ قدم جسم و ذہن کو آئندہ قدم کے لئے تیار کر دیتا ہے۔ ساری فعلیت خارجی حالات کے ایک ایسے سلسلہ سے متعلق ہوتی ہے، جو مزید ترقی کا موقع دیتا ہے۔ اب اگر ان خارجی مواقع سے موثر طور پر کام لینا ہے تو ظاہر ہے، کہ حیوان ان کے متعلق بالکل منفعل ہی نہیں رہ سکتا۔ بلکہ اس کو ان مواقع کی تلاش میں رہنا چاہئے اور اپنے کو تیار رکھنا چاہئے کہ جب یہ پیش آئیں تو مناسب عمل کر سکے۔ لہذا اور ان کی فعلیت کے ساتھ توجہ کا یا یا جانا لازمی ہے۔ چنانچہ جن خارجی احوال و شرائط کا اس فعلیت کی ترقی سے تعلق ہوتا ہے، ان کی طرف توجہ برابر منقطع ہوتی رہتی ہے، تاکہ ان کو مفید مطلب بنایا جاسکے۔

اب دیکھو کہ توجہ کی اجملہ ہمیشہ متوقعانہ یا انتظاری حیثیت رکھتی ہے۔

جس حد تک کسی شے کے متعلق کافی مفید مطلب معلومات پہلے ہی سے موجود ہوں اس حد تک توجہ کا کام پورا ہو چکتا ہے۔ خیال کا رخ خواہ وہ اور کی ہو یا تصویری طلب کے رخ کے مطابق ہوتا ہے۔ طلب اپنے مطلوب کی جانب ہمیشہ متغیلتی رہتی ہے۔ لہذا توجہ جو طلب ہی کی ایک صورت ہے، جس نے اپنے کو وقف میں محدود کر دیا ہے اور اس لئے وقف کو اپنا رہنما بناتی ہے، لازماً حال کی تباہی سے ہمیشہ مستقبل کی طرف مبذول ہو جاتی ہے۔ توجہ کرنے کے معنی ہی خطر متوقع دہوشیار رہنے کے ہیں۔ کسی تاریک مقام سے گزرتے وقت جب ہم روشنی کو ساتھ لیتے ہیں تو اس کے استعمال سے ہم معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ کہاں جا رہے ہیں نہ یہ کہ کہاں ہیں۔ یہ ہمارے آئندہ قدموں کی رہنمائی کرتی ہے نہ کہ اُن کی جو ہم پہلے ہی چل چکے ہیں۔ لہذا اگر ہم چاہیں تو استعارہ یوں کہہ سکتے ہیں کہ توجہ وہ روشنی ہے جس کو طلب اپنا راستہ دیکھنے کے لئے استعمال کرتی ہے۔ البتہ صرف اس قدر یاد رکھنا چاہئے کہ توجہ کوئی خارجی روشنی نہیں بلکہ طلب ہی کا وقوفی پہلو ہے۔ اور اکی غلیظت کے سلسلے، اپنے سادے دوران میں اس ذہنی انتظار یا توقع پر مشتمل ہوتے ہیں جس کی خارجی علامت اکاٹ حص کا حصول ارتسامات کے لئے پہلے ہی سے تطابقی اور جسم کی پہلے ہی سے یہ تیاری ہوتی ہے کہ موقع آتے ہی فوراً حسب ضرورت عمل کر سکے۔

اس قسم کا عمل تطابقی جو مخصوص سوزنیں اختیار کرتا ہے ان کا کم و بیش کامل طور پر جبلی مواہب سے تعین ہو سکتا ہے۔ لیکن اعلیٰ حیوانات اور عام انسان میں ان کا بڑی حد تک تجربہ کے واسطے سے اکتساب ہوتا ہے۔ اب جب تک کہ تصورات غلط فہمی یا مضمر رہتے ہیں، جن سے معنی کا صرف ابتدائی اکتساب واجب ہوتا ہے اور جو محض ابتدائی مرکبات پیدا کرتے ہیں تو اس سے عمل اور اُن کی اساسی نوعیت متغیر نہیں ہوتی۔ خیال منہوز براہ راست حرکی غلیظت اور اسی نقطہ نظر تک محدود ہوتا ہے جس کا تعین اس کے لئے ماضی وقت واقعی حسی تجربہ سے ہوتا ہے۔

ایک شخص جو دشوار گزار چٹان پر چڑھ رہا ہے، اس کی توجہ تھم ترچیان

کے پکڑنے اور اس پر ہاتھ باؤں جمائے ہیں مصروف ہوتی ہے۔ اس وقت اس کی فعالیت زیادہ تر اُن عضلی حرکات پر متکل ہوتی ہے جن کی حسی اور اک رہنمائی کر رہا ہے۔ اس قسم کے افعال جیسے کہ شلّا سولٹی میں ناکا ڈالنا ہے۔ یہ مستقل یا آزاد انصورات کو جو با متکرم نہیں ہوتے۔ نوجہ نام نہ ہاتھ کی رہنمائی اور آنکھ کی مدد سے اس کی حرکات کی دیکھ بھال میں مصروف ہوتی ہے۔ یہی تھے ہوسہرے پر چٹنے ہیکل پر توازن کو قائم رکھنے (جہاں تک کہ اس میں نوجہ درکار ہوتی ہے) اور دیگر جسمانی کرتبوں میں بھی ہوتا ہے۔ ان مثالوں میں اور اکات علیحدہ علیحدہ واقع نہیں ہوئے بلکہ ان کی حیثیت ایسے سلسلوں کی ہوتی ہے، جن کے اندر ایک خاص وحدت پائی جاتی ہے، جیسی کہ سلسلہ انصورات یا سلسلہ فکر میں پائی جاتی ہے۔ اس قسم کا ہر سلسلہ ایک سفر و پیچیدہ اور اکی عمل ہوتا ہے۔ اس میں اور سلسلہ انصورات میں فرق یہ ہوتا ہے کہ اس کے اجزا کا تسلسل محض فہنی احوال، مثلاً مسک و ابتکلاف ہی پر مبنی نہیں ہوتا، بلکہ اس میں ان حسی ارتسامات کو بھی دخل ہوتا ہے جو خارجی حالات اور حرکی فعالیت کے مشترک اثر پر موقوف ہوتے ہیں جہاں تک کہ یہ حرکی فعالیت پر موقوف ہوتا ہے فاعل کے تابع اور اس کے قابو میں ہوتا ہے۔

تخلاف اس کے مستقل مالدات یا آزاد وغیرہ یا بند تصورات اس طرح کسی خاص موقع سے متعلق حسائی حمل کے پابند نہیں ہوتے، اور نہ اس حسی تجربہ کے نقطہ نظر تک محدود ہوتے ہیں جو واقعاً موجود ہے۔ جو خیال دہنی مثالیں پر مبنی واضح و جہلی تصورات کے سلسلہ میں پیدا ہوتا ہے، وہ حاضر کے حالات سے الگ رہ کر ماضی و مستقبل اور غائب و ممکن کی ساری دنیا میں آزادی کے ساتھ بے روک ٹوک پھر سکتا ہے۔ مثلاً ہم اس وقت حکم میر کے سامنے بیٹھے ہوئے ہیں اپنے کو لندن میں بائیکل پر سیر کرتا ہوا تصور کر سکتے ہیں، اور یہ بھی پہلے ہی سے ممکن کر سکتے ہیں کہ ہم کو کہاں کہاں جانا ہے اور وہاں کیا کیا دیکھنا اور کرنا ہے۔ حتیٰ کہ ہم اپنے کو چاند تک میں موجود خیال کر سکتے ہیں، اور اُن ممکن واقعات کا تصور کر سکتے ہیں جو وہاں پیش آئینگے۔

ماضی و مستقبل، غائب و ممکن تک پہنچا دینے کی اسی تصوری قوت کا ایک

نتیجہ یہ بھی ہے کہ طلب غایات میں ہم جسم کی تنگنائے تاک محدود نہیں رہتے۔ قبل اس کے ہمارا جسم مل تا کہ پہنچے تصور اس کو عبور کر جاسکتا ہے۔ ہم کسی معاملہ میں آئندہ کی تحقیقات و ضروریات کو تصور آپیش نظر رکھ کر پہلے ہی سے ایک مناسب راہ عمل مقرر کر سکتے ہیں۔ اور ایسا کرنے سے ہم موجودہ صورت حال سے قدم بقدم آگے بڑھنے پر مجبور نہیں ہوتے۔ بلکہ اس کے برعکس ہم انتہا سے شروع کر کے ابتدا کی طرف رٹ سکتے اور اس نقطہ تک پہنچ سکتے ہیں، جہاں سے کہ واقعی عمل شروع ہوگا۔ مثلاً اگر ہمارا مقصود یہ ہے جس کے حصول کے لئے ہم کو 'ا'، 'ب'، 'ج'، 'د' کے درجے سے آگے بڑھنا ہو تو یہ ممکن ہے کہ ہم 'د' سے شروع کر کے پہلے 'ج'، 'ب'، 'ا' میں پھرنے پر مجبور ہو جائیں۔

اللہ را کہ... اس کے علاوہ ایک اور نہایت ہی اہم واقعہ یہ ہے کہ اور کی سطح پر واضح تعلقات نہیں ہوتے۔ اس سے میری مراد یہ ہے کہ جزئی واقعات یا مسئلہ کے نامہ میں عموم و کلیت کا من حیث کلیت کوئی علم نہیں ہوتا۔ مثلاً فوج انسان یا دوسرے کا اس یا اس خاص انسان یا فرس سے ممتاز و مستقل کوئی وقوف نہیں ہوتا۔ اس سے بھی کم اُس تجریدی سنی کا امتیاز ہوتا ہے، ہر کہ مسئلہ فطرت انسانی یا فطرت فرسی کے الفاظ سے ظاہر ہوتے ہیں۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ کلی یا عام کا سرے سے کوئی وقوف ہوتا ہی نہیں۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو پہچان یا شناخت جس سے کا نام ہے، اس کا مطلق وجود نہ ہوتا۔ حالانکہ ایک کتابہ سرے سے یا بڑی کوجب دیکھتا ہے تو پہچان لیتا ہے بلکہ تسلسلہ توجہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ کسی سے کوہم اس کے مختلف احوال شعور میں وہی سے سمجھیں۔

حقیقت یہ ہے کہ زیادہ ابتدائی حالتوں میں شناخت کے لئے کلی و جزئی کے امتیاز کی ضرورت ہی نہیں۔ بلکہ صرف ایک مبہم و غفی سا وقوف کافی ہو جاتا ہے جس میں کلی کو کوئی جداگانہ معروض فکر نہیں سمجھا جاتا۔ چنانچہ جب صبح غسل کے وقت میں تولیہ اور اسفنج کو پہچان کر الگ الگ چیزوں کی حیثیت سے استعمال کرتا ہوں، تو اس وقت مجھے کو ان کی صنف یا نوع کا خیال نہیں آتا۔ یعنی اپنے خاص و جزئی

تولید یا اسفنج کے مقابلہ میں اس کا اور ایک ہوتا ہے جس میں کلی کا کوئی ایسا وقفہ نہیں رکھتا جیسا کہ ان قضاہ کی صورت میں ہوتا ہے کہ وہ ایک اسفنج سے یا یا ایک تولیہ سے اس میں اس کے اور قوتوں کی نام لوست کا وقفہ اس خاص جزئی اسفنج یا تولیہ ہی کے وقفہ میں شامل ہوتا ہے اور وہی طور پر اس سے مناسبت و ملحدہ نہیں ہوتا۔ اس طرح مصر، ہندوستان کے غنی کے وقفہ میں کلی شامل ہوتا ہے، اس حد تک کہ اس کے نسخہ کا ایک ٹوٹی ہوئی ہو۔ ان کے غنی سے یہ موجود ہوتا ہے، تاہم یہ حکم ایسا نہیں ہوتا جس میں موضوع و معمول دونوں پر ایک دوسرے سے جدا موجود ہوں۔ اس سے بھی کم اور، ان کی معمول میں ایسے ایسے ہوتے ہیں، جس میں ایک کلی حد موضوع ہو اور دوسری معمول، مثلاً نہ کسی نہ ہو جاتا ہے۔ یا گھوڑا جو یا یہ ہے۔

اور ان کی سطح پر سوا رنگ کا وجود بہانہ کی ادنیٰ درجہ کا ہونا ہے۔ یعنی زیادہ سے زیادہ ہر ورق اور حالت کے ساتھ ایک ہم وقفہ تک محدود ہوتا ہے۔ کیونکہ عام خصوصیات کا وقفہ صرف نقل میں ہوتا ہے، جبکہ نوجوان خاص امور پر موقوف کی جاسکتی ہے۔ جس میں لطف چیزیں ایک دوسرے کے شامل ہوتی ہیں۔

اسی طرح نقل و تقلیہ کی قوت بھی محدود ہوتی ہے۔ محض اور ان کی شور کی حالت میں سر دوسرے حصے کے فعل پر نوجوان کرے سے اس کے فعل کا مسلمان، ان صورت میں جو اہم ماحولیات اور حالات موافق ہوں لیکن دانستہ استنباطی امور کے خلاف اس کے عمل کی اس لئے تقلیہ کرتا ہے، کہ وہ اس کے طور پر سمجھ جاتا ہے کہ جس کے عمل سے ایسا نتیجہ مرتب ہوتا ہے جس کو کہ میں سوف چاہتا ہوں، اور اس کے حالات اور کلیات کے من حیث کلیات نقل ہی یہ مبنی ہوتی ہے۔ نقل سہنا۔ ایک شخص اس اور ان کی عمل کی بنا پر چیمپ سے سینی کو بجالے لئے، کہ اس نے کچھ کو اس کے لئے دیا ہے۔ اور یہ اس کو اس لئے بوجھنا ہے کہ اس میں لطف آ رہا ہے۔ اب اگر کسی شخص کی خاص حالات کے اندر اس طرح نا دانستہ نقل خوشگوار نتائج کا باعث ہو، تو اس شخص کی ان حالات میں نقل کا عام رجحان قوی ہو جاتا ہے، جبکہ ممکن ہے کہ عادت بن جائے لیکن بغیر مستقل یا آزاد سلسلہ تصورات کے کوئی بچہ محض اس لئے کنبی لئے کہ الماری سے مٹھائی نکالنے کے لئے

نہیں جاسکتا ہے کہ اس نے مجھ کو پہلے ایسا کرتے دیکھا ہے اور یہ بات اچھی طرح سمجھ لی ہے، کہ مٹھائی حاصل کرنے کی خواہش اس طریقہ سے پوری ہوسکتی ہے۔

سب سے آخریہ کہ اور اکی شعور میں اسکا فی شقوں کا کوئی ایسا امتیاز نہیں ہوتا کہ ان پر ذہن انفرادی طور پر ایک دوسرے سے علیحدہ غور کر سکے۔ یہ ہوسکتا ہے کہ کتے کو جب شکار کی بو کے متعلق غلطی ہو تو وہ ذرا دیر کے لئے ٹھٹھک جائے اور فوجہ کی حالت میں ٹھہرا رہے تا انکہ کوئی ایسی بات پیش آئے کہ دیگر سمتوں کو چھوڑ کر ایک سمت کا فیصلہ کر لے۔ لیکن ہمارے پاس یہ فرض کرنے کے لئے کوئی وجہ نہیں موجود کہ اس کے ذہن میں کوئی ایسی بات ہوتی ہے جس کی بنا پر گویا وہ اپنے دل میں یوں کہتا ہے کہ اگر میں فلاں طرف مڑوں تو کیا ہوگا؟ اور اس کے بجائے اگر دوسری سمت کو اختیار کروں تو کیا ہوگا؟ کیونکہ ذہن کسی عمل کی مختلف صورتوں یا واقعات کے ممکن پہلوؤں پر صرف آزاد تصورات ہی کے ذریعہ فکر کر سکتا ہے۔

اس کے ساتھ اور اکی عمل کے تخلیقی یا تعمیری پہلو کی ایک نہایت اہم تجدید ضروری ہے۔ جس طرح اور اکی شعور اسکا فی شقوں پر غور نہیں کر سکتا اسی طرح یہ ان نسبت نئے امکانات کو بھی اپنے سامنے نہیں لاسکتا، جن کی سابقہ تجربہ میں کوئی مثال نہیں ہوتی یا جو سابقہ واقعات کے خلاف ہوتے ہیں۔ مثلاً سور اپنے کو پرندوں کی طرح اڑتا ہوا تصور نہیں کر سکتا، اور کتے کے متعلق ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ اُس کو اس امر کا افسوس ہوتا ہے کہ گوشت کا ایک ٹکڑا اور کیوں نہ ملا۔ غرض اور اکی سطح پر کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جس کا آگے بلکہ ہم تصویری ساخت یا تعمیر کے نام سے ذکر کریں گے۔ اس میں شک نہیں کہ اور اکی عمل کا ایک تعمیری یا تخلیقی پہلو بھی ہوتا ہے۔ لیکن یہ بس محکی فعلیت کے اس نہیدہ تغیر ہی تک محدود ہوتا ہے، جو نسبت نئے حالات کے جواب میں واقع ہوتا ہے، اور جو کوشش کو بدل بدل کر برابر جاری رکھنے میں سب سے زیادہ دھماحت کے ساتھ نظر آتا ہے۔

میں نے آزاد و مستقل تصورات کے مقابلہ میں اور اکی عقل کے تقاضے کا زیادہ تر ذکر کیا ہے۔ حالانکہ اس میں دو غائدے بھی ہیں (۱) جو فی کسی وقت واقعی طور پر بطرح موجود ہوتی ہے اس کا وقوف ذہن کو صرف اور اکی ہی کے ذریعہ سے

ہو سکتا ہے (۲) علاوہ انہیں اور اک پر مبنی حرکی فعلیت ہی کے ذریعہ، ہم اشیاء پر عمل کر کے ان میں اپنے اغراض و ضروریات کے مطابق، تغیر و تبدل کر سکتے ہیں۔

۲۔ ابتدائی قوت یہ سمجھنے کے لئے کہ اور کی سطح پر تجربہ سے جو سبق حاصل ہوتا ہے ماسکہ کا عمل اور کی یہ کیونکر عمل کرتا ہے، ہم کو یہ امر کبھی فراموش نہ کرنا چاہئے کہ دراصل یہ ماسکہ کی ابتدائی قوت پر مبنی ہوتا ہے۔ اگرچہ اس قوت کا پورا سطح پر اظہار تو یکساں حالات میں اعادہ و تکرار ہی سے ہوتا ہے لیکن یہ یہیہ اور کی فعلیت کی ابتدائی ہی میں ہو جاتی ہے۔ اصل عمل کے دوران میں سابقہ مدارج اپنے پیچھے ایک ایسا مستقل مجموعی اثر یا رجحان چھوڑ جاتے ہیں جو بعد کے مدارج کا تعین کرتا ہے، اور جب کسی دوسرے موقع پر اس عمل کا اعادہ ہوتا ہے تو یہی رجحان من حیث الکل کام کرتا ہے۔ اسی طرح ایک ہی سلسلہ عمل کے دوران میں بھی تسلسل قوت اور ابتدائی ماسکیت کی بنا پر اس کے مختلف مدارج ایسے معنی پیدا کر لیتے ہیں جو بصورت دیگر نہ پیدا ہوتے۔

اس کی ایک خاص مفید مثال وہ ہے جس میں کہ کوئی مدرک سے کچھ دیر کے لئے غائب ہو جاتی ہے، اور ہم سمجھتے ہیں، کہ یہ برابر موجود ہے۔ خود ایسے تجربہ کی جانچ سے ہم کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس برابر موجودگی کے وقوف کے لئے ایسے آزاد و مستقل واضح تصورات کا فرض کرنا ضروری نہیں ہے، جو مفصل یا جدا جدا متشکلات سے پیدا ہوتے ہوں۔ مثلاً اگر میں پوری تیز رفتاری سے کسی شخص کا تعاقب کر رہا ہوں اور یہ دیکھوں کہ وہ ایک طرف کو مڑ گیا ہے تو تعاقب کو جاری رکھنے کے واسطے بہ ضروری نہیں کہ اپنے ذہن کے سامنے اس کے مڑ جانے کی ایک جدا جدا متشکلات قائم رکھوں بلکہ میرے لئے صرف اس قدر کافی ہوتا ہے کہ جس طرف وہ مڑا ہے، اور نظر کو قائم رکھ کر دوڑتا رہوں۔ میرے فعل کی اس خاص منزل پر موڑ کا دیکھنا ہی رہنمائی کے لئے بس ہے۔ بالعموم تلاش و جستجو کے واقعی عمل میں واضح تصورات لازمی نہیں ہوتے۔ مستقل تصورات صرف اس وقت ناگزیر ہوتے ہیں جب جستجو کی جگہ اور طریقہ کے متعلق ذہن میں پہلے سے کوئی خاکہ یا نقشہ قائم کرنا پڑتا ہے۔ حیوانات میں آئندہ عمل کے لئے اس قسم کی تصویری یا ذہنی تیاری بہت ہی شاذ ہوتی ہے۔ بشرطیکہ سرے سے ہونی بھی ہو۔

البتہ حیوانات میں اس کی مثالیں بکثرت اور نہایت نمایاں ملتی ہیں، کہ ایک شے جس کا واقعی اور اک ختم ہو چکا ہے، اس کے متعلق یہ اس طرح عمل کرنے میں کہ گویا اور اک برابر قائم ہے۔ اس ذیل میں تمام وہ واقعات داخل ہیں، جن میں کوئی شکار ہی نہیں رہتا، اپنے شکار کی طرف آڑ میں رہ کر بڑھتا ہے، دراصل ایک فنکارانہ نظر کے سامنے نہیں آتا۔ بیان کردہ مندرجہ ذیل واقعہ اس کی نہایت عمدہ مثال ہے۔ ایک ریت کا کھڑا سمندر کی گھاس کی طرف ریگتا ہوا عمارت بننا، جس کو ایک کیکڑا دیکھ رہا اور چپکے چپکے اس کے قریب آ رہا تھا۔ ان دونوں کے درمیان کچھ سمندری گھاس حاصل تھی۔ کیکڑے نے اس سے آڑ کا کام لیا، اور جب اپنے شکار سے قریب آٹھ انچ کے فاصلہ پر رہ گیا تو یہ اس آڑ کو چھوڑ کر دیکھی لگائے لگائے اور آگے بڑھا جہاں تک کہ جب ان دونوں کے درمیان کوئی چار انچ کا فاصلہ رہ گیا، تو کیکڑے نے اپنے اس دشمن کی طرف رخ کیا۔ یہ دیکھ کر کیکڑا فوراً ہی غائب ہو گیا، اور حوں ہی دم بھر کے بعد کیکڑے کے سامنے ریت اگنی، کہ یہ بھر پور آیا ابلی یہ ایک دو قدم آہستہ آہستہ بڑھا، اور آخر کار اپنے شکار کو جا دوپا۔ کیکڑے کی زندگی کے جو حالات ہم کو معلوم ہیں ان کی بنا پر ہم اس طرز عمل کو سابقہ تجربہ سے سبق آموزی کی طرف تو منسوب نہیں کر سکتے، اس لئے ہم کو اس کی توجیہ نہایت درجہ متعین جبلت اور ابتدائی ماسکیت ہی سے کرنی پڑیگی۔

اسی طرح کی ایک مثال ڈارون نے یہ بیان کی ہے، کہ ایک بھڑا ایک کڑی پر اچانک نہایت شدید حملہ کر کے اڑ گئی۔ یہ کڑی ظاہر ازخمی تو ہو گئی تھی کیونکہ ایسے بچاؤ کی کوشش میں یہ صرف ایک ذرا سے نشیب کی طرف کھسک گئی تھی۔ لیکن اس میں اتنی قوت تھی کہ آہستہ سے ریگ کر ایک گھنی گھاس میں چھپ گئی دم بھڑے جب بھڑا لوٹی تو کڑی کو نہ پا کر گھبرا کر ان ہی ہوئی۔ اس کے بعد اس نے ایسی باقاعدہ سمندر سے کی جیسے کہ کتے بوڑھی کی کرتے ہیں اور چھوٹے چھوٹے نصف دائروں کی صورت میں بکر لگائے لگی۔ کڑی اگرچہ اچھی طرح چھپی ہوئی تھی مگر اس نے بہت جلد پایا کہ مل جانے میں یہ سنائیں اس قدر عام ہیں کہ ان کو حاص کر بیان کر کے کی

مردرت نہیں بطور لوجہ صرف اس امر کے مان لینے کی ضرورت ہے کہ تکار کے او۔ اک کا اثر اور اک کے بعد کس باقی رہتا ہے، جس کی وجہ سے اس تک پہنچنے کے لئے اسی قسم کی کوسٹس جاری رہتی ہے جو تکار کے وانفاساتے ہوئی صورت میں آتی ہے، دوسرے الفاظ میں یوں کہو کہ جس چیز کی ضرورت ہوتی ہے، وہ صرف ابتدائی ماسکٹ ہے نہ کہ نتائج کا سابقہ تجربہ نانی واضح بصورت کی نوادہ بھی ضرورت نہیں۔

۳۔ تجربہ صلیح سے ہونی اور اکی سطح پر تجربہ نتائج سے سبق حاصل کر لے کا ثبوت جس طرح جلی اعمال کے تدبیر کی تغیر و ترمیم سے ملتا ہے، (جس کی مثالیں اوپر گزر چکی ہیں) اسی طرح ان افعال سے بھی ملتا ہے، جن کے لئے

کوئی خاص جلی قابلیت نہیں پائی جاتی۔ اس قسم کے غیر جلی افعال کو حیوانات جس طریقہ سے سیکھتے ہیں، اس کی حقیقت ان مخصوص اختبارات سے ہو سکتی جن کو قلم یا سیکھنے کے عمل کی تدبیر حیاتوں کو ظاہر کرنے کے لئے ترتیب دیا جاتا ہے۔ اس نوعیت کی تحقیقات پہلے پہل سفارن ڈاناک لے کتوں ملیوں اور مرغی کے بچوں کے متعلق کی گئی، اور اس کے پیشتر مشاہدات کی بعد کے محققین نے بھی تصدیق کی ہے۔ ان اختبارات کا عام طریقہ یہ ہے کہ کسی جانور کو ”ایسے مہیج کے اثر میں لایا جاتا ہے جس کو یہ یا تو دور کرنا چاہتا ہے یا اور زیادہ حاصل کرنا چاہتا ہے“ ایسی حالت میں یہ جانور مختلف عمل کرتا رہتا ہے، اور جب تک ان میں سے کوئی کامیاب ثابت نہیں ہوتا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ کچھ عرصہ کے بعد جب پھر اس کو اسی حالت میں رکھا جاتا ہے تو ناکام حرکات پہلے کی نسبت کم ہوتی ہیں، اور جب اس کا مزید اعادہ ہونا ہے تو بہ تعلقات رک ہو جاتی ہیں۔

سفارن ڈاناک کا مقصود یہ معلوم کرنا تھا کہ حیوانات اس قسم کے افعال کیونکر سیکھ جاتے ہیں۔ جیسے کہ مثلاً شکنی کو دبا کر یا کھینچ کر دروازہ کا کھول لینا وغیرہ۔ اس کا طریقہ یہ اختیار کیا کہ کسی جھوٹے جانور کو ایسے تجربہ وغیرہ میں بند کر دیا جس سے

وہ آسانی سے نکل کر اسی خوراک حاصل کر سکے، مثلاً یہ کہ اس پتھر سے کا دروازہ کسی ٹکڑی کے ہتھ کو ہٹانے یا شکنی کے واسطے وغیرہ سے کھل جانا ہو۔ اس طرح آدمی کو یہ آسانی سے معلوم ہو جاتا ہے کہ حیوانات کس قسم کے کام، اور کس طرح سے سیکھتے ہیں، اس وقت تک کہ صرف مشاہدہ ہی نہیں کیا گیا جو جانوروں کے لئے نکلنے کے لئے اختیار کریں بلکہ یہ دفعہ جتنا وقت لگا اس کو بھی معلوم کیا گیا۔ مٹی کو پہلے پہل جب اس قسم کے پتھر میں بند کیا جائے تو جنہ منٹ تک باغیچوں مارے اور جہتی پتھر و جہد کے بعد صحیح حرکت کر سکتی ہے، یہیں بار بار کی کافی آزمائش سے یہ حالت ہو جائیگی کہ جہاں پتھر میں بند کیا فوراً یہ ٹھیک حرکت سے باہر نکل آئیگی۔ جتنا وقت لگتا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح اور کس رفتار سے حیوان پہلی حالت سے دوسری حالت کی طرف ترقی کرتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں جو سمجھ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ حیوان کو پتھر وغیرہ میں بند کر دیا جاتا ہے۔ اب وہ اسے کو مفید اور خوراک کو پتھر کے باہر پانا ہے۔ ایسی حالت میں اس سے دفعہ ایسی حرائس سرزد ہوئے کتنی ہیں جن کا تعلق اس قسم کی فطری صورت حال سے ہوتا ہے یعنی کبھی اپنے منہ سے کسی سو ران سے سکڑ کر نکلنا یا ہٹنا ہے، کبھی اس کی دیوار کو کاٹنے اور کھرجنے لگتا ہے، کبھی باہر کی کسی شے کو ہنجوں سے پکڑ کر نکلنے کی کوشش کرتا ہے، عرصہ کسی نہ کسی طرح کھانے کی چیز تک پہنچنا پاتا ہے۔ اگر ان حرکات میں کوئی ایسی حرکت نہیں ہے جس سے دروازہ کھل سکتا ہے، تو پھر بالآخر یہ ان سب کو جھوٹ دیتا ہے، اور چپ چاپ پتھر میں بیٹھا رہتا ہے۔ اور اگر کوشش کے دوران میں اتفاقی طور پر وہ حرکت سرزد ہو جاتی ہے مثلاً شکنی و دب جاتی ہے، اس سے اس کو پتھر سے رہائی ہو کر غذا مل جاتی ہے، تو اس کی مدولت اس کو جلد مل حاصل ہوتی ہے وہ اس حرکت کو اس کے ذہن پر ثبت کر دیتی ہے۔ اور جب اس کو دوبارہ بند کیا جاتا ہے تو وہ اس حرکت کو پہلے کی نسبت جلد کرتا ہے۔ اس تدریجی ترقی کا سلسلہ جاری رہتا ہے، اور رفتہ رفتہ نیچے مارے وغیرہ کی حرکتیں، جن سے کسی قسم کی لذت حاصل نہیں ہوتی ذہن سے خارج ہو جاتی ہیں۔ لیکن وہ خاص تسلیوں، جس کی بنا پر کامیاب حرکت وجود میں آئی، حتمی ذہن میں جم جاتی ہے، یہاں تک کہ آخر کار پتھر کے اندرونی ارتسام کے ساتھ صرف اسی کو تسلی رہ جاتا ہے اور جب اس کو بند کیا جاتا ہے تو یہ فوراً ہی

سرسر ہو جاتی ہے ۱۱

نفسان و انک نے اپنے نتائج کی ترجمانی میں مصورات خفی کا لحاظ سہم رکھا۔ اس لئے یہ متحو نکلا ہے کہ محو کو اپنی جلی کتوں اور مرغی کے بچوں کے طرز عمل سے بہ معلوم ہوا کہ ان میں مصورات مطلقاً سہمیں ہیں۔ اگر اس سے صرف واضح و جلی مصورات مراد لئے جائیں، انھارن و انک کا خیال و افعات کی بنا پر بھی صحیح معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اس کی نہاد و اولاً تو حیوانات کے اس عام طرز عمل سے متقی ہے جو تعلیم کے سارے دوران میں قائم رہتا ہے۔ جلی یا کے کو پہلی بار بند کرنے میں جو طرز عمل ظاہر ہوتا ہے اصولاً وہی دوبارہ و سہ بارہ بند کر لے میں بھی ظاہر ہوتا ہے، یعنی جب اس کو بند کر دو تو اس سے یکایک ایک منتشر حرکت کا ہیجان ہی ظاہر ہوتا ہے، جس میں صورت حال یہ غور کر لے با سوینے کی کوئی ایسی علامت نہیں پائی جاتی، کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ عمل کرنے سے پہلے اپنے ذہن میں اس نے کوئی متویر قائم کر لی ہے۔ بلکہ صرف یہ ہوتا ہے کہ بے سوہرکتیں بند رہتی ہو جاتی ہیں اور جو حرکات کامیابی کا باعث ہوئی ہیں، وہ رفتہ رفتہ ذہن میں جگہ کر لیتی ہیں۔ جلی کہ جو حرکات محض فی الجملہ ہی کامیاب ہوئی ہیں ان کو بھی اسی نسبت سے ترجیح حاصل ہوئی ہے، مثلاً پھرے کی اگر کوئی سلاح و قبیل ہو تو بہ نسبت وہ سری مضبوط سلاحوں کے اس کو کھینچنے اور ڈھکیلنے کا میدان زیادہ ہوگا۔ اب ان تمام حرکات سے توجہ میں تسلسل کو تشش میں استقلال اضافی کامیابی و کامی کی تیز ابتداء کی معنی کے اکتساب و اعادہ کے علاوہ (جو خالص اور اکی سطح پر ممکن ہے) اور کسی دینی عمل کا پتہ نہیں ہوتا (۲) ثانیہ کہ اکثر صورتوں میں جانور کو غرہ سے رہا کرنے میں جو وقت لگتا ہے وہ بند رہنے کی کم ہوتا جاتا ہے اور اگر یہ کمی تدریجاً سہم بلکہ فی الجملہ دفعۃً بھی ہو جیسا کہ بعض اختبارات میں ہوا ہے، تو بھی اس سے مصوری تیاری

ثابت نہیں ہوتی لیکن جن صورتوں میں یہ دفت بند بیچ کم ہوتا ہے، ان میں نوعاً اس کو
 سمجھنا پر بصورتی تیار رہی کے خلاف ایک نوعی ثبوت قرار دے سکتے ہیں۔ جو آدمی کسی
 تغزل کے کھیلنے میں ایک بار کامیاب ہو چکا ہے، اگر اس کو کچھ عرصہ کے بعد (جو بہت
 علیل نہ ہو) پھر بھی محل کھولنا پڑے تو اس کے ذہن میں لازماً گزشتہ کامیاب حرکت
 کا تصور پیدا ہو جائیگا، اور فوراً ہی کسی اور غیر ضروری حرکت کے بغیر اس کو کھول لے گا۔
 ان اختیارات کے عام نتیجہ کی اور لوگوں کے بھی تصدیق کی ہے جس سے
 معلوم ہوتا ہے کہ حیوانات میں دانستہ نقل و تقلید کے ذریعہ سیکھنے کی قابلیت نہیں ہوتی۔
 ستھارن ڈانک کا تجربہ ہے کہ جو بلیاں پہلی بار بیجرے سے نکلنے میں ناکام رہیں ان
 کو پھر لگانا آیا۔ حتیٰ کہ ان کو ایسی جگہ ٹھکانے سے بھی کچھ فائدہ نہ ہوا جہاں سے
 کہ یہ اچھی طرح دیکھ سکتی تھیں، کہ دوسری بلی کو ٹھکانا جانتی ہے کیونکہ لکلی اور ایسا بار بار کبا
 گیا مگر بے سود رہا۔ اس کے بعد بندروں کے متعلق جو اختیارات کئے گئے ان سے
 بھی زیادہ ترقی یافتہ نتیجہ مرتب ہوا۔ ستھارن ڈانک کا یہ بھی تجربہ ہے کہ اختیار کرنے والا اگر
 خود ہی جانوروں سے کوئی کام کرا دے، جو کتنا ہی آسان کیوں نہ ہوتا ہم اس سے
 بھی ان کو کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ مثلاً اگر وہ ان کے بچوں کو خود ہی حلقہ یا ڈنچ میں ڈال کر
 اس کو کھجوا دے تو بھی ان کو دروازہ کھولنا نہ آئے گا۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ
 ان میں نقل یا دوسرے کے کرانے سے کسی کام کے سیکھنے کی قابلیت نہیں ہوتی۔
 مگر اس نتیجہ پر پہنچنے میں بہت جلد بازی کی گئی ہے۔ کیونکہ ان کا خود بیان ہے کہ جن جانوروں
 پر میں نے اختیار کیا انھوں نے صحیح طریقہ پر نوجوب تک نہیں کی۔ ان کو پورا موقع دیا گیا
 کہ دوسروں کو نکلے ہوئے دیکھیں، لیکن انھوں نے التفات ہی نہیں کیا بلاشبہ یہ
 بے توجہی خود، اس امر کی قوی شہادت ہے، کہ ان میں دانستہ یا استنباطی نقل کی
 قابلیت نہیں ہوتی، ”ورنہ ظاہر ہے کہ ایک حیوان دوسرے کے طرز عمل اور اس
 کے نتائج کا مشاہدہ کر کے، اسی قسم کا نتیجہ پیدا کرنے کی خواہش میں خود بھی یہی طرز عمل اختیار
 کرتا“ اگر ستھارن ڈانک کے جانور اس قسم کی نقل و تقلید کے قابل ہوتے، تو جس طریقہ

سے اور جانور نکلتے ہیں، اس کو اجمعی طرح دیکھتے، نہ یہ کہ اس سے بے اعصائی برت کر
دوسری چیزوں میں مشغول ہو جاتے۔

لیکن اس سے پیشہ ہر حال نہیں نکلتا کہ اگر ان کی توجہ صحیح جانب مدد دل ہوتی
تو بھی ارغود بلا کسی خواہش کے نقل نہ کرنے لگتے۔ اس کے متعلق باہاؤس نے بہت ہی
دجسب اعتبارات کئے ہیں، جو بخوارہ ڈانگ کے اکٹھا فائدات کا ایک قسمی صمیمہ ہیں۔
ان اعتبارات کا اصول یہ ہے کہ مالور کو کسی ایسے حالت سے اپنی خوراک حاصل کرنے
پر مجبور کیا جاتا ہے جو اس کے لئے بالکل یا ہو۔ مثلاً اس نے کھانے کو ایک عدد نہیں
سنہا کے اس کے سامنے رکھ دیا جاتا ہے کہ اس کو کھولے اور کھائے۔۔۔ یہی مالور
کو دانت با جاتا ہے کہ۔۔۔ ہی اس کو کھولے کا طریقہ معلوم کر لے۔ لیکن اگر اس سے کامیابی
کی علامت ظاہر ہوئی تو پھر کچھ دیر بعد اس کو کھولے کا طریقہ دکھا کر خود ہی خوراک
ویدی جاتی ہے اس کے بعد نئی خوراک منہ وقین رکھ کر از سر نو تجربہ شروع کیا جاتا ہے۔
اس ساری تقبغات سے دو باتیں صاف طور پر ظاہر ہوتی ہیں۔ ایک نوبہ کہ
اگر کوئی مات دکھا کر حیوان کو اس سے مناسرا کرما ہو، تو اس کی سلسل توجہ حاصل کرنا ضروری
ہے۔ دوسرے یہ کہ ابداً جانور باہاؤس کے فعل کی طرف اس غص سے متوجہ نہیں
ہوتا کہ اس سے غائب مطلوبہ حاصل کرنے کا ایک الباطر طریقہ معلوم ہو جائیگا، جس کو بعد
میں وہ خود استعمال کر سکیگا۔ اس کی توجہ کو کسی اور طرح سے براہیختہ کر پا رہتا ہے۔ اگر کسی
فعل کو حیوان کے سامنے بوہی میکانیکی طور پر کر دیا جائے، جس کو ممکن ہے کہ یہ دیکھے اور
مکس ہے، کہ نہ دیکھے، تو اس کا مطلق کوئی اثر نہیں ہوتا، بہر صورت مالور کے ذہن
پر دو چیزیں مستولی ہوتی ہیں، ایک تو غذا کی خواہش، دوسرے جو رکاوٹ اس کی راہ
میں ہے اس کے دور کرنے کا جہلی یا مادی طریقہ۔ ممکن ہے کہ کتا اپنے آقا کی تعمیل حکم
کے جمال سے کچھ دیر کے لئے متوجہ ہو جائے، لیکن جلی یا تھقی یا بندر پر ان چہبڑوں کا
اثر نہیں پڑتا۔

ہر کیف جس حد تک باہاؤس کو اپنے اعمال کی طرف جانوروں کی توجہ منقطع
کرانے میں کامیابی ہوئی ہے، اس حد تک، ان بر اثر ضرور ہو لیکن کسوفکر ہوا اس کا
حوالہ یہ ہے کہ، معمول متاج کی داستہ یا استنباطی نقل کو درص کیے بغیر ان کی توجہ ہو سکتی ہے

سب جانور ہا ہاؤس کی حرکات کو دیکھتے تو ان کی توجہ اصلی اہم حرکت کی طرف نہ منعطف کرادی جاتی تاکہ جب ان کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے تو اسی پر اپنی کوشش صرف کریں۔ اگر جانور ہاتھ کے اشارے کو توجہ کے ساتھ دیکھ لیتا تھا تو اس نتیجہ میں اس استارہ ہی سے نکل ہو جاتا تھا جس کو سرے سے نقل کہنا ہی دشوار ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ہا ہاؤس نے جانوروں سے کم و بیش اپنی حرکات کا بعینہ اعادہ بھی کرایا مثلاً جس شے کو اس نے ڈھکیلا تھا اس کو جانور نے ڈھکیلا اور جس کو کھینچا تھا اس کو کھینچا۔ ہا ہاؤس کی حرکات پر توجہ قائم کرنے سے، جانوروں میں خود اسی قسم کی حرکتیں کرنے کا میلان پیدا ہو جاتا تھا اور جب ان کو ایسی حالت پر چھوڑ دیا جاتا تو یہ میلان اپنا عمل کر کے ایک طرز عمل کو دوسروں پر ترجیح دینے کا سبب بن جاتا تھا۔

بات بھی یاد رکھنے کی ہے، کہ چونکہ حیوان کا وہ طرز عمل جس میں کہ یہ اختیار کرنے والے کے عمل کی طرف توجہ کرتا، اور اس کے دکھائے ہوئے راستہ کو اختیار کرتا ہے، تشفی بخش نتائج کا باعث ہوتا ہے، اس لئے کامیابی اس کو آہستہ آہستہ راسخ کر دیتی ہے اور بالآخر کم و بیش ایک مستقل عادت بن جاتی ہے۔ توجہ اور نقل کے ایک عام میلان کا نشو و نما ہا ہاؤس کے سارے اختبارات سے ظاہر ہے۔

ان اختبارات اور اسی قسم کے دیگر اختبارات میں جانوروں کے افعال کی توجہ زیادہ تر محض اور ان کی عقل سے ہو سکتی ہے، اور اس کے لئے آزاد یا مستقل نصورات کے دخل کی ضرورت نہیں، واقعات کی تائید شہادت اس کے منافی ہے ہم حیوانات میں سوار نہ و مقابلہ کی قوت کو تسلیم کریں۔ دانستہ نقل و تقلید کا وجود بھی (جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں) اس سطح پر نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ واقعات کسی ایسی واضح قوت استنباط کی موجودگی کے بھی منافی ہیں، جو کلیہً نمایا کے سمجھنے اور ان کو جسنی

لے ہا ہاؤس کا میلان اسی طرف معلوم ہوتا ہے، کہ حیوانات میں دانستہ نقل کا وجود ہے لیکن ہر کامیابی حیوانات میں ایسا ہو۔ میں اسکا انکار نہیں کرتا۔ لیکن یہ یقینی ہے کہ عام واقعات سے نہ اس توجہ کی ضرورت ثابت ہوتی ہے اور نہ وہ اس توجہ کو قبول کرتے ہیں۔

صورتوں پر چسپاں کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ البتہ اس میں شک نہیں کہ ایک ابتدائی قسم کا قلیلی استنباط ضرور پایا جاتا ہے جس کا یہ کامیابی و ناکامی کی تمیز کو شش میں تیز و استقلال اور اسے طرُقِ عمل کے اعادہ سے ملتا ہے جو گذشتہ زمانہ میں تشفی بخش نتائج کا باعث ہو چکے ہیں۔ نیز یکساں حالات میں یکساں نتائج کی توقع سے بھی اس کا موجود ہونا ثابت ہوتا ہے۔ لیکن یہ کسی شے سے بھی نہیں معلوم ہونا کہ جانور علاؤنعلیل (علت و معلول) کے عام اصول اور ان کے جزئی واقعات میں انبیا رکرتے ہیں۔ مگر اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ ان میں مطلقاً اس کی سمجھ نہیں ہوتی کہ فلاں تھے سے فلاں نتیجہ کیوں پیدا ہوتا ہے۔ اگر کسی رسی میں گوشت کا ایک ٹکڑا بندھا ہوا لٹاک رہا ہو اور کتا اس رسی کو کھینچنے لویہ اور گوشت رسی کے ساتھ کھینچے گا وہ اتنا ہی سمجھتا ہوگا جتنا کہ انسان سمجھتا ہے۔ اس صورت میں کلی قفیہ سے جبری نتیجہ استنباط کرنے کی نہ تو انسان کو ضرورت ہوتی ہے اور نہ کتے کو۔

اگر ہم ذرا اس نظریہ پر غور کریں جو حقارن ڈانک نے حیوانات میں تجربہ سے ٹیکھنے کی قابلیت کے متعلق قائم کیا ہے تو اور انکی عقل کی نوعیت سمجھنے میں آسانی ہوگی۔ حقارن ڈانک کو تعورات مستقل کی تردید میں جو غلو ہے، اُس نے دوسری انتہا پر پہنچا دیا اور حیوانات میں کسی قسم کی عقل کے موجود ہونے کا سہ سے انکار ہی کر دیا ہے اس میں شک نہیں کہ وہ تسلیم کرتا ہے کہ حیوان کا عمل طلب و توجہ سے شروع ہوتا ہے۔ مگر اس کے نزدیک تجربہ سے ٹیکھنے کا صرف یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ اس پہلی عقل کی جگہ ایک ایسا خالص غیر عقلی حرکی اختلاف لے لیتا ہے کہ جہاں ایک خاص حسی ارتسام پیدا ہوا کہ عضلات کا ایک خاص مجموعہ ایک خاص طریق پر متاثر ہو جاتا ہے۔ اس طرح الکتاب و احیائے معنی جیسی چیزوں کے لئے کوئی غنابلش نہیں رہتی۔ بلکہ حقارن ڈانک نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ حیوان کو اپنے ان تجربات تک کی کوئی خبر پہلے سے نہیں ہوتی، جو خود اس کی کسی حرکت کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ مثلاً وہ تجربات جو عضلات، مفاصل و اوتار کی حسوں یا کسی عضو محرک کے دیکھنے سے ہوتے ہیں۔ اُس کے نزدیک حیوان کو ان تجربات کی خبر ٹھیک اُسی وقت ہوتی ہے جب یہ واقعا ہوتے ہیں، اس سے پہلے مطلقاً

کوئی اطلاع یا توقع نہیں ہوتا۔

لیکن یہ خیال قطعاً قابل قبول معلوم ہوتا ہے۔ ہا جاؤس نے اس کے خلاف دلائل ہی تدوین کے ساتھ اس واقعہ پر زور دیا ہے کہ حیوانات تجربہ سے جو کچھ سیکھ سکتے ہیں وہ محض یہی نہیں ہوتا کہ ایک خاص نتیجہ کے واقع ہونے پر ایک خاص طرح کی حرکت کا میلان پیدا ہو جاتا ہو، بلکہ یہ میلان ایک خاص معلوم وقت حاصل کرنے کا ہوتا ہے جس کو حیوان ہر ممکن صورت سے حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ مثلاً ایک بلی جس نے بچوں سے زنجیر کھول کر قید سے آزاد ہونا سیکھ لیا ہے، وہ ممکن ہے آئندہ بچوں کے بجائے دانتوں سے یہ کام لے۔ اگرچہ یہ سب پر ہوتا ممکن ہے کہ کھولنے سے پہلے یہ دروازہ پر چڑھے یا کوئی اور اس کو ایک مذہب میں ناکامی ہونی ہے تو دوسرے ہی مذہب سے کام لے سکتی ہے اور بیتی

دوسرے یہ کہ وہ انسانی اعمال میں کو خود بخود عمارتوں اور آلات سے حیوانی اعمال سے مشابہت قرار دیا ہے کسی طرح سے بھی اس تشبیہ سے ہم ہٹنا نہیں چاہتے۔ مثلاً انٹیکس کیلئے والا محسوس نہیں کرنا کہ جو گیند اس وقت فلاں جانب سے آ رہی ہے اور اس سے آ رہا ہے وہ اس گیند کے مشابہ ہے جو ابک گھٹ پھلے اس سے آ رہا ہے۔ آئیے سمجھا دو اس کی۔ فارم میں وقت عقلاً لہذا اس میں اسی طرح مار دیتا ہے۔ اس میں تمام سے محض ایک تسویق محسوس ہوتی ہے جس میں کیلئے والا جو بڑا اور حرکات نہیں کورٹ میں کرنا اور دیکھتا ہے ان میں سے ایک کے استحضارات ہی اسکے دماغ میں نہیں چکر لگاتے رہے، بایں ہمہ وقت آلے پر اس کو اپنے محسوسات، نسوکیات اور جیسی حرکات وغیرہ کا کافی و تیز شعور ہوتا ہے۔ یہی حال حیوانات کا ہے کہ ان میں شعور کافی ہوتا ہے مگر اسی قسم کا یا تجربہ نہ کے ذریعہ اور اس کی فعالیت کے ترقی پالنے کی یہ ایک عمدہ مثال ہے، اور اس میں شک نہیں کہ تجربہ سے سیکھنے کے نتائج حیوانات میں بھی دراصل اسی قسم کے

ہوتے ہیں لیکن ٹینس کھیلنے والا جو کچھ تجربہ سے حاصل کرتا ہے، کیا ہم اس کو خاص خاص ارتسامات و حرکات کے محض مابہنی اختلافات میں تحلیل کر سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ابسا نہیں کر سکتے۔ البتہ سفارن ڈانک کی تحلیل ایسے واقعات پر موقوف آسکتی ہے، جن میں حرکی اعمال یکساں اور بار بار پیدا ہونے والے حالات کے ماتحت متواتر تکرار کی بنا پر اس قدر متعین و منضبط ہو جاتے ہیں کہ خود بخود ہونے لگتے ہیں اور ان کے لئے توجہ کی ضرورت نہیں رہتی۔ لیکن ٹینس کھیلنے والا کسی اور طرح مانعوں ہو کر ٹینس نہیں کھیل سکتا۔ بلکہ اس کی توجہ کو حسی ارتسامات کے اکثر مسائل و مسائل کے نسبتاً نئے تغیرات کو تیز کر کے کیلئے برا تیار رہنا چاہیے۔ تاہم وہ اپنی حرکات کو پہلے سے ان کے مطابق کر سکے۔

سب سے آخر یہ کہ خود سفارن ڈانک کو اپنی نوعیت میں ایک ایسی وقت محسوس ہوتی ہے جس کا کوئی صل نہیں ملتا۔ یہ وقت اس سوال سے تعلق رکھتی ہے کہ کامیابی کی لذت کیونکر بعض حلق محل کو ذہن پر ثبت کر دیتی ہے، اور نامیابی کی ناکواری کیونکر بعض طرق محل کو ذہن سے محو کر دیتی ہے؟ سفارن ڈانک کے خیال کے مطابق حرکی اختلافات قائم ہونے کی عرق یہ شرط ہے کہ حرکت فوراً حسی ارتسام کے بعد یا اس کے ساتھ واقع ہو۔ جب یہ شرط پوری ہو جاتی ہے تو کامیابی و ناکامی کا کام صرف اس قدر ہوتا ہے کہ اس طرح جو اختلاف قائم ہوا ہے اس کو قوی یا کمزور کرے۔ لیکن بقول سفارن ڈانک کامیابی کی تسلی عمل کے پورے ہونے کے بعد آخر میں حاصل ہوتی ہے، یعنی مثلاً جب جانور پتھر سے ٹکرا کر خود اک و آزادی سے لذت اندوز ہو رہا ہے۔ لہذا یہ اُلٹا عمل کر کے ایسے حرکی اختلافات پر قبضہ کر موثر ہو سکتی ہے جس کو بعض اوقات اس سے بہت بعد ہوتا ہے، اور جو اس وقت قائم ہوتے ہیں جبکہ حیوان ہنور پتھر کے اندر اس سے باہر آنے کی کوشش میں مصروف ہے، جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں سفارن ڈانک کو اس میں ایک سخت دشواری و وقت نظر آتی ہے۔ لیکن ہمارے لئے یہ کوئی دشواری نہیں وحدت و تسلسل غرض جو مختلف حرکات کے سلسلہ کو ایک نفل کی شکل میں مربوط کر دیتی ہیں، اس کا دوسرا رخ ماسکیت کی جانب ہوتا ہے، جس کی بنا پر مجموعی

رجحان پیدا ہوتا ہے۔ جب عمل پہلی بار واقع ہوتا ہے تو ابتدائی مدارج کے آثار قائم رہتے اور بعد کے مدارج کو متاثر کرتے ہیں۔ یہ سب ملکر ایک مجموعی رجحان بناتے ہیں پھر جب فعلیت کا اعادہ ہوتا ہے تو جو نتیجہ اس کا باعث ہوا ہے وہی اس سارے مجموعی رجحان کو از سر نو تازہ کر دیتا ہے، جس کو پہلے وقوع نے جمیوٹا ہے۔ اس لئے نیا فعل یہ حیثیت مجموعی پہلے سے مختلف ہوتا ہے۔ یہی وہ عمل ہے جس کو ہم اکتسابی معنی کے احیاء سے نمبر کر چکے ہیں۔ اس کے بغیر تجربہ خاصی سے کسی رسم کا سبق نہیں حاصل ہو سکتا۔ اور کسی تجربہ سے غافلانہ سبق آموزی محض اسی پر مبنی ہو سکتی ہے۔

۲۔ اور اکی عمل میں خالص اور اکی عمل میں اعادہ یا محاکات کی صرف تین صورتیں
اعادہ یا محاکات ہوتی ہیں۔ (۱) اکتسابی معنی کا احیاء (۲) ترکیب (۳) عصی ہیکان کی عام حالتوں اور ان کی متلازم عضوی حوسوں کا احیاء۔

(۱) اکتسابی معنی کا احیاء سب سے زیادہ ابتدائی و اصلی شے ہے۔ بلکہ اگر اس کو فعلیت انتہا کی حیثیت سے دیکھا جائے تو یہ اور اکی عمل کی عین ماہیت ہے۔ یہ سارا عمل جہاں تک کہ واحد و سلسل ہوتا ہے اپنے بعد میں ایک مجموعی رجحان چھوڑ جاتا ہے۔ اس لئے جب اس کا اعادہ ہوتا ہے تو شروع ہی سے حیثیت مجموعی اس میں ایک تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔

۲۱ ترکیب ایک ایسا عمل ہے کہ جس کے لئے غالباً نظام عضوی کی اصل ساخت میں پہلے ہی سے خاص لحاظ رکھا گیا ہے۔ اس عمل کی بنیاد پر سابقہ تجربہ کے بعض سیانہ سے بعض دیگر حوسوں کی کیفیت متغیر ہو جاتی ہے اور ان کی پیچیدگی و ترکیب میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ زیادہ تر ایسی حوسوں کے مابین واقع ہوتا ہے جو مختلف حوسوں سے تعلق رکھتی ہیں مثلاً بامرہ و لاسہ۔ کسی سخت چیز کو دیکھنے میں ہمارا البصری تجربہ اس سے مختلف ہوتا ہے جو کسی نرم شے کو دیکھنے سے ہوتا ہے اور یہ فرق ان کے لمبی تجربہ بات کا نتیجہ ہے۔

۲۳ عصی ہیکان کی عام حالتوں اور ان کی متلازم عضوی حوسوں کا احیاء جذبہ

کے لئے خاص اہمیت رکھتا ہے۔ کوئی کنا جو ایک بار کوڑے سے پٹ چکا ہو جب کبھی پھر کوڑا دیکھیں گے تو اس سے خوف و پریشانی کی علامات ظاہر ہوں گی۔ بات یہ ہے کہ جب یہ کوڑوں سے پٹا تھا تو جو تکلیف محسوس ہوئی تھی یا اس نے ایک قسم کا عام عصبی ہیجان پیدا کر دیا تھا جس سے عضوی افعال میں ایک عام ابتری اور عضوی حسیں رونما ہوئی تھیں۔ اب پھر کوڑے کا دیکھنا اسی کے مائل عصبی و جسمانی ہیجان اور ساتھ ہی ایسے ہی تجربہ کو تازہ کر دیتا ہے۔

۵۔ جلی تصورات جو اب تک ہم نے خالص ادراک اور ادراکی عمل سے بحث اور ادراکی عمل کے ساتھ کی ہے۔ جس کو واضح و جلی تصورات سے ہم نے بالکل الگ ہوتے ہیں رکھا تھا۔ لیکن انسان کی واقعی حیات ذہنی میں دونوں اس طرح ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں، کہ ہر عموماً خالص ادراک

عمل نہیں بلکہ کچھ ایسے اعمال ملتے ہیں جن کو قطعی طور پر ہمیں بلکہ صرف ایک مدت تک ادراکی کہا جاسکتا ہے۔ کسی عمل کے ساتھ جلی تصورات اس کی ادراکی نوعیت میں خلل ڈالے بغیر پائے جاسکتے ہیں۔ یہ تصورات ایسا کام انجام دے سکتے ہیں جو واصل اس کام کے مشابہ ہوتا ہے جس کو ادراک انجام دیتا ہے لیکن ایسا کام نہیں کر سکتے جس کی خود نوعیت ہی جلی تصورات کی موجودگی کو معینی ہو۔ یہ اس حالت میں ہوتا ہے جب کہ نمایاں ذہنی تشاللات کا کام صرف کسی فعل کی بنیادی کرلیا اس پر آمادہ کرنا ہوتا ہے اور سلسلہ فکر کی صورت میں پہلے سے کوئی طریق عمل یا تجویز طے کرنا نہیں ہوتی، اس حالت میں تصورات عامل جلی تو ہوتے ہیں مگر بغیر یعنی بذات خود ادراک سے علیحدہ مستقل سلسلہ فکر بننے کے لئے آزاد نہیں ہوتے۔ گھڑیاں سابقہ تجربہ کے بغیر اخروٹ کو کتر کر اس کے مغز تک پہنچ جاتی ہیں، اور بلا اس کے کہ پہلے سے ان کے ذہن میں مغز کی کوئی مثال ہو اس کو کھانے کی غلطی طلب پوری کر لیتی ہیں۔ اب فرض کرو کہ پہلی مرتبہ کے بعد کسی آئندہ موقع پر وہ مغز کی ذہنی مثال سے اپنے فعل کا آغاز کرتی ہیں، تو اس سے عمل کی اصل نوعیت میں کوئی فرق نہیں ہوتا بلکہ یہ مثال صرف کترنے میں ترغیب و رہنمائی کا کام دیتی ہے جس طرح سے کہ پہلی بار محض اخروٹ کے ادراک نے یہ کام دیا تھا البتہ جس صورت میں کہ فعل

نسبتہ پیچیدہ ہو اور متعین خلقی تسویقات کے تابع نہ ہو تو جد اگانہ تشاللات مفید بلکہ ضروری ہو سکتی ہیں۔ مثال کے طور پر بندر کو لو جو انسان کی کچھ حرکات مثلاً ڈاڑھی موڑنے کی نقل کر رہا ہے۔ غالباً ایسی حالت میں محض اور اکات کافی ہونگے۔ یعنی استرے کا دیکھنا اس کو تیز کرنے کا محرک اور تیز کرنے کا فعل اس کو چڑھے پر رگڑنے کا داعی ہو سکتا ہے۔ البتہ اس صورت میں فعل کا سمجھنا نسبتہ زیادہ سہل ہو گا اگر ہم یہ فرض کریں کہ اس نقل کے مختلف مدارج ہیں انسانی طرز عمل کی کوئی ذہنی مثال بھی بند کے ذہن میں پیدا ہوئی جاتی ہے، جو اس کی رہنمائی میں معین ہوتی ہے۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ حیوانات میں علی تصورات اگر کسی حد تک ہوتے بھی ہیں تو الگ الگ اور منفرد یعنی یہ اصولاً مزید مسلسل تصورات کا باعث نہیں ہوتے بلکہ ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ اور اک کی طرح حرکتی فعلیت میں رہنا ہوں۔

خود ہماری ذہنی زندگی میں آزاد تصورات تقریباً ہمیشہ موجود رہتے ہیں، اسلئے خالص اور اکی فعل نسبتہ بہت شاذ ہوتا ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ ہوتا ضرور ہے۔ اگر کسی کتے نے ایک بار ہم کو کاٹ لیا ہو، اور دوسری مرتبہ پھر وہی کتا ملے تو اس سے بچنے کی عملی تدابیر اختیار کر لے کے لئے کاٹنے کی مثال اپنے ذہن کے سامنے لانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

انسانی کارناموں اور حیوانی افعال میں جو عظیم بقہ و تفاوت نظر آتا ہے اس کا تعلق اور اکی اور تصوری عمل کے فرق سے ہے۔ حیوانی فعلیت اصولاً یا تو خالص اور اکی ہوتی ہے یا جس حد تک کہ تصورات کو مستلزم ہوتی ہے، تو وہ کسی فعل کے کرتے وقت محض رہنمائی کا کام دیتے ہیں۔ بھلائی اس کے انسان پہلے سلاسل تصورات کے ذریعہ کام کی تجاویز سوچتا ہے، پھر ان کو عمل میں لاتا ہے۔ اس طرح وہ پہلے ہی سے آئندہ مشکلات پر حاوی ہونے کے قابل ہو جاتا ہے۔

لہٰذا یہ مسئلہ بحث طلب ہے۔ میں بذات خود خیال کرتا ہوں کہ حیوانات میں درج بعض اعلیٰ صنف کے سدرہ یا شاید باقیوں کے، تصوری تشاللات کے وجود کی کچھ زیادہ شہادت نہیں ملتی۔
لہٰذا اس قاعدہ میں مستثیات نقل سکتے ہیں، لیکن وسیع معنی میں یہ عام بیان صحیح ہے۔

وہ عمل پر واقعاً پہنچنے سے قبل اپنے تصور میں اس کو عور کر جاسکتا ہے۔

۶۔ ادراکی عمل کی تسویقی اور اس کی فعلیت کا ہر جداگانہ یا سفر و سلسلہ ایک داخلی وحدت و تسلسل رکھتا ہے۔ لیکن جہاں شعوری زندگی اصولاً ادراکی ہوتی

لوعمیت

ہے وہاں فعلیت کے مختلف سلسلے نسبتاً ایک دوسرے

سے الگ اور بے تعلق ہوتے ہیں۔ ان سے ملکر کوئی ایسا مسلسل نظام نہیں بنتا

میں کہ کسی شخص کے تعقل میں ہوتا ہے۔ حیوانات میں شہخیصت ہوتی ہی ہیں یہ زیادہ تر

تسویق کے غلام ہوتے ہیں۔ لفظ تسویق کا صحیح معنی میں ہر ایسے میلان طلب پر

اطلاق ہوتا ہے جو محرکات و وداعی کے کسی عام نظام کے بغیر محض اپنی انفرادی

حیثیت سے عمل کرتا ہے، اس طرح جو فعل تسویق پر مبنی ہوتا ہے وہ اس عمل سے

مختلف ہوتا ہے جو فکر و تامل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ غور و فکر کی صورت میں آدمی بجائے

اس کے کہ اس تحریک پر عمل کرے جو موجودہ حالات سے پیدا ہوتی ہے اپنی

سوجھی ہوئی تدبیر عمل کو ذہنی زندگی کے گزشتہ و آئندہ مکمل نظام سے ملا کر دیکھتا

ہے یعنی وہ اپنی موجودہ ذات سے مجموعی ذات کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اگر

موجودہ تسویق کی قوت کوئی کام کرا دیتی اور عامل کو عور و فکر کا موقع نہیں ملتا تو بعد

کو اکثر افسوس اور ندامت ہوتی ہے۔ کیونکہ جب موجودہ یا قوتی تسویق کا غلہ ختم ہو جاتا

ہے تو آدمی کو اس تسویق پر مبنی گزشتہ فعل کا تصور ان زیادہ عام میلانات سے

مرفعاً مہو ہو سکتا ہے۔ جو اس کی مجموعی زندگی میں وحدت و یکسانی پیدا کرتے ہیں۔

لیکن اس قسم کا افسوس یا ندامت ادراکی سطح پر ہونا قطعاً ناممکن ہے۔ اس کی وجہ

صرف یہ ہے کہ اس سطح پر کوئی ایسا واحد نظام میلانات نہیں ہوتا جس سے

کہ کوئی منفرد تسویق متصادم ہو سکے۔ یعنی کوئی ایسی شخصی ذات نہیں ہوتی جس کی

وحدت میں ماضی، حال و مستقبل سب کا خربہ شامل ہو سکے۔ کہتے کو کسی ایسے فعل

کی سزا دینا لے سود ہے جس کو اس نے ایک ہفتہ پہلے کیا ہو۔ عرضی حاکم اور اس کی

شعور نسبتاً ایک دوسرے سے جداگانہ و منفرد تسویقات کا ایک مجموعہ ہوتا ہے

اس عمل ادراک سے جو عایت حاصل ہو جاتی ہے وہ مزید غایات کے حصول

کا ذریعہ نہیں ہوتی۔ ہر عمل اپنی ایک الگ داخلی وحدت اور اپنا جداگانہ سلسلہ

رکھتا ہے۔ اور اکی اعمال ایک دوسرے سے ایسے ہی بے تعلق ہوتے ہیں جیسے کہ کھیل کی مختلف بازیاں مثلاً ہم سطح پر کی ایک بازی کے نتیجہ کو دوسری بازی کی ابتدا نہیں کہہ سکتے ہر بازی بجائے خود بالکل نئی اور الگ ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ منہ سے نکھلنے والا زیادہ ہوشیار ہو جاتا ہے۔ مگر یہ اور اکی فعلیت کے سلسل پر بھی صادق آتا ہے، جس سے تمثیل اور بھی مکمل ہو جاتی ہے۔ مختصر یہ کہ اور اکی سطح پر واحد و مسلسل عالم کے مقابلہ میں کوئی واحد و مسلسل ذات نہیں ہوتی۔ ذات کا جیتیت مجموعی تغزل جس میں ماضی، حال و مستقبل تینوں متحد ہوں، اور اسی طرح عالم کا تغزل استیاء و اعمال کے ایک منفرد و باقاعدہ نظام کی جیتیت سے، یہ دونوں تصوری عمارتیں ہیں جو نتیجہ ارتقاء انسانی کے اثنا میں تعمیر ہوئی ہیں۔ ذات اور عالم کی یہ تصوری تعمیر ادنیٰ انسانی اقوام میں نسبت بہت ابتدائی ہوتی ہے، اور مکمل تو یہ کبھی نہیں ہو سکتی۔ خالص اور اکی سطح پر اس کا نام و نشان تک نہیں ہوتا۔

(۳)

باب نقل و تقلید

۱۔ تمہید

انسان اور حیوان دونوں کی ذہنی ترقی کے لئے نقل و تقلید یا محاکمہ کا عمل نہایت اہم ہے۔ گو اس عمل کی زیادہ عیب و صورتیں سلسل تصورات کو سلزم ہوتی ہیں، تاہم اپنی اصلی خصوصیات کے لحاظ سے یہ ذہن کے اور اکی مراتب میں بھی موجد ہوتا ہے۔ یہ بڑی حد تک نقالی ہی کا طیل ہے کہ ایک نسل کے تاج تجربہ دوسری نسل تک منتقل ہو کر مزید ترقی کی بنیاد بنتے ہیں۔

جہاں سلسل تصورات کا عمل نسبتہ غیر اہم ہوتا ہے جیسا کہ حیوانات میں، وہاں اجتماعی روایات کی صورت تمام تر نقل و تقلید ہی ہوتی ہے۔ گزشتہ نسلوں کے خیالات، زبان، شعائر و مشبہوں وغیرہ کے ذریعہ سے محفوظ رہتے ہیں۔ یہ مخصوص انسانی روایات ایسے اسلاف کے اندر ایسے سلسل تصورات کو منتقل ہوتی ہیں جو احلاف کے ماحول کو ایک خاص سانچے میں دھال دیتے ہیں، اور اس ماحول کو سمجھنے یا اس سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے نئی نسل کو سپردان پرانے مسائل تصورات کا خیال کرنا پڑتا ہے۔ اس قسم کی روایات حیوانی زندگی میں نہیں پائی جاتی ہیں، کیونکہ حیوانی ذہن کا عمل سلسل تصورات کے ذریعہ سے نہیں ہوتا ہے۔

بھروسہ ذہنی حیثیت سے زیادہ ترقی یافتہ حیوانات بڑی حد تک روایات ہی پر بھروسہ کرتے ہیں۔ ان روایات کا اصلی بنی یہ ہوتا ہے کہ جانوروں کے بچے اپنے ماں باپ یا اپنی چافت کے دیگر افراد کے افعال کی تقلید کرتے ہیں۔ یہی براہ راست تقلیدی عمل، گوتام تر نہیں، تاہم ایک نہایت اہم جزا انسان کی اجتماعی روایات کا بھی ہوتا ہے۔

۲۔ تقلیدی تسویق یا پیچھے کی تسویق اور اس کی نفسی قابلیت و صلاحیت میں فرق ہے یہ ہو سکتا ہے، کہ ہم کسی فعل کے کرنے کی صلاحیت پوری طرح پہلے ہی سے رکھتے ہوں، اور دوسرے کو کرتے ہوئے دیکھنا

محض ترغیب محاکات کا باعث ہو۔ لیکن دوسرے کو کوئی کام کرتے دیکھ کر اس سے ایک تعلیمی اثر بھی پڑ سکتا ہے، یعنی جو کچھ ہم پہلے سے کر سکتے ہیں، بہ صرف اسکا نتیجہ نہیں پیدا کرتا، بلکہ ایک ایسی شے کے قابل بھی ہم کو بنا سکتا ہے، جس کو بغیر مثال کی موجودگی کے ہم نہیں کر سکتے تھے۔ جب کوئی آدمی دوسروں کو ناچتے دیکھتا ہے، تو اس کے پاؤں بے چین ہو کر ان کے ساتھ شرکت کی تسویق پیدا کر دے سکتے ہیں۔ لیکن یہ ضروری نہیں، کہ وہ ان سے سیکھنے کا بھی محتاج ہو۔ بلکہ ممکن ہے، وہ ان سبھوں سے بہتر ناچنا جانتا ہو۔ البتہ جو کچھ وہ پہلے سے کر سکتا تھا، دوسروں کو دیکھ کر اس کی طرف صرف ترغیب و تسویق ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے بچہ جب شروع شروع میں ان الفاظ کی نقل کرتا ہے، جو اس کے بڑے بولتے ہیں تو صورت حال مختلف ہوتی ہے۔ اس کی تقلید کا نتیجہ نمونہ کو دیکھنے ہوئے پہلے پہل نہایت ناقص ہوتا ہے اور بار بار کی تکرار کے بعد جا کر کہیں پوری کامیابی حاصل ہوتی ہے بہت سی مثالوں میں ایسا ہوتا ہے، کہ تقلید کا مقصد سیکھنا ہی ہوتا ہے، اور نقل کی براہ راست تسویق نہایت ہی کم یا سرے سے نہیں موجود ہوتی یعنی تقلید کا عمل خود تقلید خاطر نہیں، بلکہ کسی اور غرض سے ہوتا ہے۔ مثلاً اگر میں بلیہ کو کھیلنا سیکھ رہا ہوں، اور کوئی شخص گیند کو مار کر مجھ کو بتلاتا ہے، کہ اس طرح مارنا چاہئے، تو اس صورت میں، نفس اس کے فعل کا دیکھنا مجھ کو تقلید پر آمادہ نہیں کرتا بلکہ میں جو کچھ کرنے پر پہلے ہی سے آمادہ ہوں، اسی کا صرف وہ طریقہ

بتلا دیتا ہے۔

لہذا پہلے ہم کو تقلیدی تسویق، یعنی کسی فعل کے ایسے نتیجے سے بحث کرنا ہے، جو دوسرے کو محض کرتے ہوئے جان یا دیکھ کر پیدا ہوتا ہے۔ اس تسویق کا تعلق تو جہی شعور سے ہے۔ جس کی بنا پر اس کو محض اضطراری تقلید سے الگ رکھنا چاہئے۔ اضطراری تقلید کی دو قسمیں ہیں۔ یا تو یہ مادی اشکاف کا نتیجہ ہوتی ہے، جیسے کسی کو کھانے دیکھ کر کھانسی آنے لگتا۔ یا پھر اگر کوئی خاص مخالف محرک نہ موجود ہو، تو جیسا دوسرے کرتے ہیں ویسا کرنے کی عام عادت پر مبنی ہوتی ہے۔ یہ عادت انسانی جماعت پر برابر ایسا عمل کرتی رہتی ہے، جس کے مختلف وجوہ ہو سکتے ہیں۔ ہم یہاں صرف تین کا ذکر کرتے ہیں۔ (۱) عام رائج طریقوں کی تقلید کرنا بہ نسبت، اس کے آسان ہوتا ہے، کہ ہر وقت ہم اپنے لئے نئی راہ عمل نکالتے رہیں۔ اس تقلید سے وقت اور محنت کی بہت بچت ہوتی ہے۔ (۲) یہ بالعموم پسندیدہ نہیں ہوتا، کہ ہم اپنی جدت طراری سے خواہ مخواہ بلا وجہ لوگوں میں نگوہنے رہیں یا ان کو پریشان کریں (۳) تجربہ سے ہم جانتے ہیں کہ جو کچھ دوسرے کرتے ہیں، وہ اکثر معقولیت پر مبنی ہوتا ہے، اور اس سے انحراف اغلباً نقصان کا باعث ہوتا ہے۔ اسی قسم کے وجوہ سے لوگ یہ عادت قائم کر لیتے ہیں، کہ جیسا دوسرے کرتے ہیں ویسا ہی کرتے جاتے ہیں اور جب تک کوئی خاص ضرورت اس کے خلاف داعی نہ ہو، بطور خود فکر و توجہ کی کوشش نہیں کرتے۔

برخلاف تقلیدی نتیجے کے کہ وہ اس عام طرز عمل سے الگ بجائے خود ایک طلب ہے، جس کی تشفی نفس نطیہ یا تعالیٰ ہی سے ہوتی ہے۔ کسی فعل کا ادراک اس کی محاسنات کا اسی وقت باعث ہوتا ہے، جب کہ اس سے کوئی کچھ پی ہو یا کم از کم کسی دوسری دلچسپ شے کے ساتھ اس کو خاص تعلق ہو۔ مزید براں اس دلچسپی کی نوعیت ایسی ہونی چاہئے، کہ دلچسپ فعل کی گلا یا ججز انکار سے، اس کی زیادہ مکمل

لے جاں تک کہ یہ بتلانے یا سکھانے کا بل ہے اور دوستی پر موقوف نہیں۔

طور پر تشبیہ ہوتی ہو۔ اس طرح تقلید توجہ ہی کی ایک خاص ترقی قرار پاتی ہے۔ توجہ میں ہمیشہ اس بات کی کوشش ہوتی ہے، کہ جس شے پر ہم متوجہ ہیں، اس کو زیادہ واضح، زیادہ متعین اور زیادہ مکمل طور پر سمجھ سکیں۔ تقلید ایک ایسا طریقہ ہے جس کے ذریعہ سے اس کوشش میں کامیابی ہو سکتی ہے، بشرطیکہ دلچسپی ایک خاص قسم کی ہو۔ ظاہر ہے، کہ ہم ہر فعل کی بلا امتیاز صرف اس بنا پر تو تقلید نہیں کرنا چاہتے، کہ اس کو ہوتے دیکھ لیا ہے۔ جو چیز معمولی و مانوس یا کسی اور وجہ سے بے اثر و غیر دلچسپ ہوتی ہے، وہ اپنی محاکات پر ہم کو آمادہ نہیں کرنی۔ برخلاف اس کے جس شے میں کوئی خاص نمایاں عادت یا کوئی اور ایسی بات ہو، جو جلب توجہ کا باعث ہو سکے تو اس میں ایسا نہیں ہوتا۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ ہر جلب توجہ شے اپنی تقلید پر مائل کرتی ہے۔ بلکہ تقلید صرف وہیں کی جاتی ہے، جہاں کہ یہ توجہ میں معین ہوتی، یعنی دراصل خود توجہ ہی کی ایک ترقی ہوتی ہے۔ اور یہ اس وقت ہوتا ہے، جبکہ کسی فعل کے ساتھ دلچسپی براہ راست خود اس کی خاطر ہوتی ہے نہ اس کے ممکن نتائج یا کسی خارجی محرک کی خاطر۔ لیکن یہ ضروری نہیں، کہ فعل بذات خود دلچسپ ہو، بلکہ بغض نہایت اہم صورتوں میں یہ ہوتا ہے، کہ دلچسپی کا تعلق براہ راست ظاہری فعل کے بجائے کسی ایسی دوسری شے سے ہوتا ہے، جس کے ساتھ یہ فعل اس طرح وابستہ ہوتا ہے، کہ گویا اس کا جز ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ نہ صرف دلچسپ افعال کی نقل کا رجحان ہوتا ہے، بلکہ دلچسپ شخص کے افعال کی بھی نقل کرنے کو جی چاہتا ہے۔ کتنے اکثر اپنے مالک کی نقل کرتے ہیں۔ انسان اپنے مدوح یا محبوب اشخاص کی حرکات و سکنات اور انداز گفتگو کی تقلید کرتا ہے۔ بچے اپنے والدین یا کھیل میں اپنے بڑوں کی تقلید کرتے ہیں۔ جو لوگ کسی کو بڑا آدمی سمجھتے ہیں، اس کی معمولی بات چیت اوضاع و اطوار تک کی ناوانستہ نقالی کرنے لگتے ہیں۔ ایسی صورتوں میں دراصل اس آدمی کی ساری شخصیت سے دلچسپی ہوتی ہے جو اس کی ظاہری خصوصیات کی محاکات و تقلید سے زیادہ واضح و نمایاں طور پر شعور کے سامنے آتی ہے۔

لے جس جماعت میں ہم رہتے ہیں، وہ ہمیشہ ہمارے لئے دلچسپ ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم

لہذا اس ساری بحث کا نتیجہ نکلتا ہے، کہ کسی فعل کے ساتھ جس قدر زیادہ دیکھی ہوتی ہے، اسی قدر زیادہ اس کی تقلید کا میلان ہوتا ہے، بشرطیکہ یہ دیکھی ایسی ہو کہ جس کی اسی عمل تقلید سے تشفی ہوتی ہو، یا جو اس کے ذریعہ سے قائم رہ سکتی ہو۔ لیکن یہاں ایک فرق کو ملحوظ رکھنا چاہئے۔ وہ یہ کہ یہ دیکھی یا تو اصلی و ابتدائی ہوتی ہے یا گزشتہ تجربہ پر مبنی ہوتی ہے۔ بچوں کی تقلیدی تسبیح و خواہ وہ انسان کے ہوں یا حیوان کے، بڑی حد تک گزشتہ تجربہ سے خالی اور عقلی رجحانات پر مبنی ہوتی ہے۔ بطور کا بچہ جس کو مرغی نے اپنے بچوں کے ساتھ پالا ہو، وہ اپنے ماحول کی بس ایک محمود و درجہ سے آگے نقالی نہیں کرتا ہے۔ جس عمل کے لئے جبلی رجحان موجود ہوتا ہے اس کو جب کوئی دوسرا کرتا ہے، تو دیکھ کر معلوم ہوتا ہے اور تقلیدی تسبیح رونما ہو کر اپنا عمل کرتا ہے۔

یہ جبلی تقلید صرف کسی فعل ہی کی نقل یا محاکات کا باعث نہیں ہوتی، بلکہ اس فعل کی مخصوص نوعیت بھی کم و بیش اسی پر منحصر ہوتی ہے۔ جیسے الفاظ لگانے کا عقلی رجحان ہوتا ہے۔ لیکن ان کی مخصوص نوعیت بڑی حد تک ان الفاظ کے تابع ہوتی ہے جن کو یہ اپنے گرد و پیش کے لوگوں سے سنتا ہے۔ لیکن طیبہ پر بھی یہی صادق آتا ہے مگر بعض اوقات ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ تقلید صرف ایک موقعی تسبیح کا کام دیتی ہے، اور پہلے پہل کسی فعل کے کرنے یا اس کی نوعیت میں کسی محسوس ترمیم و تغیر کی قوت نہیں پیدا کرتی۔ چڑیاں جب کسی خطرہ کی بنا پر شور مچاتی ہیں، اور ان کے بچے اس کی تکرار کرنا چاہتے ہیں، تو اس میں بھی یہی ہوتا ہے کہ نمونہ یا مثال کی موجودگی فعالیت کو صرف تسبیح کر دیتی ہے، باقی اسمیں کوئی تغیر و ترمیم نہیں کرتی۔ اس میں شبہ نہیں کہ خطرہ کا شور بجائے خود جبلی شے ہے۔ کسی بچے نے اس کو سنا ہو یا نہ سنا ہو، لیکن جب اس کو کوئی ناگوار یا پریشان کن تجربہ ہوتا ہے تو وہ کچھ نہ کچھ شور ضرور مچاتا ہے۔ خطرہ کے اس شور کا اثر دوسری چڑیوں پر بھی دجو اس کو سنتی ہیں، جبلی طور پر ہوتا ہے۔ مثلاً جب ماں اس

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ خاص کسی صوبہ کے لوگوں کے ساتھ برابر رہتے ہیں، تو قدرۃً ان کے مخصوص لہجہ کی تقلید کرنے لگتے ہیں۔

قسم کا شور کر رہی ہو، تو وہ بچہ تک جو ابھی انڈے میں ہے، اور نکلنے کی کوشش کر رہا ہے، دفعۃً اس کوشش سے رک جاتا ہے اور تھوڑی دیر کے لئے اس کی حرکت باطل ہو جاتی ہے۔ بالکل اسی طرح جب ایک چڑیا خطرہ کی بنا پر شور مچاتی ہے، تو یہ دوسری اور دوسری سے تیسری تک متندی ہوتا چلا جاتا ہے، یہاں تک کہ ان کے سارے جھنڈ میں پھیل جاتا ہے۔ یہی وہ اصلی طریقہ ہے جس کے ذریعہ سے چڑیاں اور دوسرے جانور ان خطرات سے بچنا سیکھتے ہیں، جن کا خود ان کو براہ راست کوئی تجربہ نہیں ہوتا اور جن کی یہ پہلے پہل کوئی پروا نہیں کرتے۔ کسی غیر آباد جزیرہ میں جہاں پہلے کبھی انسان کا گزرنہ ہوا ہو، اگر کوئی شخص کندھے پر بندہ بوق رکھ کر نکل جائے، تو اس سے یہاں کی رہنے والی چڑیوں کو کوئی خوف نہیں پیدا ہوتا۔ لیکن چند ہی مرتبہ شکار کیلئے کے بعد پھر بالعموم ساری چڑیاں اس قسم کے مسلح آدمی سے خوف کھانے لگتی ہیں۔ ہوتا یہ ہے، کہ جو چڑیاں بندہ بوق سے واقف آرمی یا پریشان ہو چکی ہیں، وہ خطرہ کا شور مچاتی ہیں، جس سے دوسری بھی خوف ہو کر شور کرنے لگتی ہیں، اور پھر جب یہ بندہ بوق لئے ہوئے کسی آدمی کو دیکھتی ہیں، تو شور مچانے لگتی ہیں، حالانکہ ان کو خود کبھی کسی آدمی سے نقصان نہیں پہنچا ہے۔

۳۔ نقالی کے ذریعہ اب ہم سوال زیر بحث کے دوسرے پہلو یعنی اس صورت کو لیتے ہیں، جس میں کسی عمل کے کرنے کی قوت نفس تقلید و نقالی ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ اس کا ایک عام قاعدہ

ہے، جس کا بس ایک مرتبہ بتلا دینا کافی ہو جاتا ہے۔ یہ قاعدہ بجائے خود ایک اور عام قاعدہ کا جز ہے، وہ یہ کہ ”جس کے پاس ہوتا ہے، اسی کو ملتا ہے“ دوسروں کی فعلیت کو نقل کرنے کی قوت ہمارے اندر اسی نسبت سے ہوتی ہے جس نسبت سے کہ اس قسم کی فعلیت کو انجام دینے کی ایک عام قوت و صلاحیت ہمارے اندر پہلے سے موجود ہوتی ہے۔ مثلاً جو شخص موسیقی کے ذوق و صلاحیت

لے کر شہ باب میں تھکا نہ ملے کہ جن جانوروں کا ذکر آچکا ہے، وہ جنوں کے دبانے وغیرہ کے سے انہی و نامانوس افعال کی نقل نہیں کر سکتے تھے۔ حالانکہ اگر کوئی ہوشیار بندہ رہتا، تو نتیجہ غالباً بالعکس ہوتا۔

سے خالی ہے، وہ تانہیں کی نقل نہیں کر سکتا۔ جو قوت پہلے سے موجود ہے نقل و تقلید اس کو ترقی دے سکتی ہے، لیکن از سر نو پیدا نہیں کر سکتی۔ اس لڑکے کی مثال بوجہ پہلے پہل لکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ وہ استاد کے لکھے ہوئے حروف کی نقل ہی کر کے سیکھتا ہے، لیکن یہ نقل صرف اس لئے ممکن ہوتی ہے، کہ وہ الٹی سیدھی لکیریں بنانے کی پہلے ہی سے قابلیت رکھتا ہے۔ شروع شروع میں اس کے نقوش استاد کے نمونہ سے کوئی مناسبت نہیں رکھتے۔ وہ بتدریج ترقی کرتا ہے، جیسے جیسے بطور خود لکھنے کی قوت بڑھتی جاتی ہے، ویسے ہی ویسے نقالی کی قوت بھی بڑھتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ بالآخر وہ خطاطی میں اپنی قابلیت و صلاحیت کی ان حدود کو پہنچ جاتا ہے، کہ پھر کوئی مزید قابلِ خاطر و محسوس ترقی نہیں کرتا۔

لیکن ابھی بات پوری نہیں ہوتی ہے۔ نقل و تقلید کے ذریعہ سے سیکھنے یا تعلیم کی قوت دراصل تجربہ کے ذریعہ سے سیکھنے کی عام قوت ہی کا ایک جز ہے جو ذہن کی صورت پذیری کو مستلزم ہے۔ چنانچہ جن جانوروں کی زندگی اس طرح کی بندھی ہوئی مضبوط و قائم صلاحیتوں اور رجحانات سے شروع ہوتی ہے، کہ انفرادی نشوونما کے اثنا میں تغیر یا صورت پذیری برائے نام ہی ممکن ہوتی ہے، تو انہیں نقل و محاکات کے ذریعہ سیکھنے کی قابلیت بھی برائے نام ہی ہوتی ہے۔ جانور و پکس سب سے زیادہ تغیر پذیری اور اسی لئے زیادہ نقل و تقلید کی قابلیت بندروں میں ہوتی ہے۔ یہ طرح طرح کی حرکتیں کرتے رہتے ہیں، اور تجربہ سے سیکھنے کی بہت زیادہ قابلیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ اگر ان کو آدمیوں کے ساتھ رکھا جائے تو بعض صورتوں میں یہ جیمری کانٹوں اور پلیٹ پیالوں وغیرہ کا استعمال از خود دیکھتے دیکھتے سیکھ جاتے ہیں۔ غرض عام طور سے دوسرے حیوانات کے مقابل میں بندروں کے افعال زیادہ متنوع اور وسیع ہوتے ہیں۔ یہ برابر کچھ نہ کچھ کیکی کو شش کرتے رہتے ہیں، جس میں یہ تمام طریقوں کو آزما رہے ہیں اور بالآخر اپنی کوششوں کی کامیابی یا ناکامی کے ذریعہ بہت جلد سیکھ جاتے ہیں۔ ان کے افعال کی وسعت قدرۃً دلچسپی کی وسعت کو مستلزم ہوتی ہے۔ یہ کسی براہ راست عملی غرض و غایت کے

بغیر ہر قسم کی چیزوں پر توجہ کرتے رہتے ہیں، اور تقلیدی تسویق یا تتبع (جیسا کہ ہم کو معلوم ہو چکا ہے) اسی قسم کی توجہ کی ایک خاص ترقی کا نام ہے۔ بندروں کو جس فعل سے بچنی ہوتی ہے، اس کو صاف و واضح طور پر شعور کے سامنے لانے کا یہ سہل ترین و جربہ طریقہ بھی ان کے پاس ہوتا ہے، کہ خود ایسا ہی کرنے لگتے ہیں۔

البتہ ذہنی ترقی کے اعلیٰ مدارج میں تقلیدی تسویق بہت ہی کم ظاہر ہوتی ہے، کیونکہ اس سطح پر پہنچ کر تسویقی فعلیت بالعموم منضبط و منظم فعلیت سے مغلوب رہتی ہے۔ متمدن انسان اس لئے زیادہ نقل و تقلید نہیں کرتے، کہ ان کو بذات خود تقلید کے فعل میں بچپی ہوتی ہے، بلکہ ان کی غرض تقلید سے پسندیدہ نتائج کا حاصل کرنا ہوتا ہے۔ جیسے جیسے تجربہ وسیع ہوتا جاتا ہے، خالص تقلیدی تسویق و دیگر محرکات کے ساتھ ملتی جاتی اور بڑی حد تک ان سے مغلوب و زیر ہو جاتی ہے۔ مثلاً شروع شروع میں بچہ جب اپنے گرد و پیش کے لوگوں کی آواز کی نقل اُتارتا ہے، تو اس کا یہ فعل محض نقل کی خاطر ہوتا ہے، لیکن جب اس کو معلوم ہو جاتا ہے، کہ یہ آوازیں یا الفاظ اہم و مفہم کا ذریعہ ہیں، تو ایک نئے محرک کا اضافہ ہوتا ہے۔ اب ہر نیا لفظ اس کے لئے نئے علم و قابلیت کے حصول کا ذریعہ ہوتا ہے۔ سمجھدار آدمی جب کوئی اجنبی زبان بولنا سیکھتا ہے، تو بالعموم اسی قسم کا خارجی محرک مادی ہوتا ہے۔ اور محض مسوع آوازوں کی نقل کرنا اس کے لئے ایک ناگوار و تکلیف دہ کام ہوتا ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی یاد رکھنا چاہئے، کہ تقلید کی عام عادت (جس کی بنیاد اگر کوئی مخالف سبب نہ موجود ہو، تو ہم رسم و رواج وغیرہ میں اپنی جماعت ہی کا اتباع کرتے ہیں) تقلیدی تسویق کا بس فی الجملہ نتیجہ ہوتی ہے۔ ورنہ دراصل اور زیادہ تر یہ بھی اسی قسم کے خارجی محرکات پر ہی ہوتی ہے، جن کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں۔

(۴)

باب

لذت والہم

۱۔ تمہید

ادراک کی لذت والہم کا مدار مختلف چیزوں پر ہے۔ وسیع طور پر ہم اس کی جو تقسیم کر سکتے ہیں، وہ یہ ہے کہ ایک تو وہ لذت یا عدم لذت ہے، جو کسی ادراک کے وقوع کے وقت براہ راست ادراک کی عمل پر مبنی ہوتی ہے، اور دوسری وہ ہے جو گزشتہ استقامات کی بنا پر پیدا ہوتی ہے۔

جو چیز عمل ادراک میں، اس کے دفع کے وقت، مانع یا مزاحم ہوتی ہے وہ مانگوں ہوتی ہے اور جو اس میں عین یا اسکے موافق ہوتی ہے وہ خوشگوار معلوم ہوتی ہے یہاں ادراک فعلیت کی دو حیثیتوں کے فرق کو معلوم کر لینا اہم ہے۔ (۱) کسی عملی غرض کے بغیر چیزوں کو جاننا یا ان کی طرف محض توجہ کی خاطر توجہ کرنا (۲) ایسے اعمال کا انجام دینا جو توجہ کی رہنمائی میں تو ہوتے ہیں، لیکن اصل میں یہ عملی محرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

۲۔ توجہ کی نوعیت

محض توجہ کی خاطر عمل توجہ کی صورت میں لذت والہم کا مدار جن چیزوں پر ہوتا ہے، ان کو ڈاکٹر وارڈ نے خوبی کے ساتھ بیان

تاثیر

کر دیا ہے۔ جس نسبت سے توجہ زیادہ سے زیادہ موثر طور پر اپنا عمل کر سکتی ہے، اسی نسبت سے لذت حاصل ہوتی ہے اور جس نسبت

سے کہ اس موثر توجہ میں کسی انتشار، تقصیر یا ناقص و غلط تطابق کی بنا پر فتور واقع ہوتا ہے، یا جس قدر کہ یہ ساحت شعور کی تنگی سستی اور قلت تفرات کی وجہ سے ناکام رہتی ہے، اسی قدر موجب الم ہوتی ہے۔

ایک ہی قسم کے احضار کا اس سے دلچسپی ختم ہو چکنے کے بعد برابر قائم رہنا یا بار بار اُسی کی تکرار ذہنی فعلیت میں رکاوٹ کا باعث ہوتی ہے، جو نہایت ناگوار معلوم ہو سکتی ہے۔ مثلاً ہم کسی ایسی سڑک پر سفر کر رہے ہوں جس کے سوا طرے شروع سے آخر تک یکساں نوعیت کے ہوں، اور جس پر ایک ہی طرح کے گاؤں ایک ہی طریقہ سے آباد ہوں۔ بات یہ ہے، کہ توجہ کے بے روک عمل کے لئے کسی نہ کسی حد تک تنوع ضروری ہے۔ جہاں اس تنوع کی کمی ہو، ذہن اپنی جبلت کے لئے اُس کی تلاش کرتا ہے، اور ناکامی سے بد مزہ ہوتا ہے۔ دوسری طرف خارجی اقسام کا بہت زیادہ اور عابجانہ تغیر و تنوع بھی ناگوار گزرتا ہے کیونکہ ذہن ابھی ایک شے کے ساتھ مشغول ہوتا ہے، کہ دوسری اور دوسری کے بعد تیسری شے اس طرح مغل ہوتی ہے کہ آدمی گھبرا جاتا ہے، اور توجہ میں پر اگندگی پیدا ہو جاتی ہے۔ جس سے انتشار کی تکلیف لاحق ہوتی ہے، جو اس وقت بھی رہنا ہو سکتی ہے جب کہ بے جوڑ چیزیں ایک ساتھ توجہ کی طالب ہوں، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک پر بھی آدمی کافی توجہ نہیں کر سکتا۔ ایک ہی مرکب شے پر توجہ کی صورت میں، اس کے اجزاء کا باہمی تعلق لذت یا الم کا باعث ہو سکتا ہے، کیونکہ بقول کائنات کے کبھی یہ تعلق ہماری قوت ملیہ کے موافق ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا، جہاں کسی مجموعہ یا کل کا علم اپنے اجزاء کے علم میں، ایک جز کا علم دوسرے جز کے علم میں اور اجزاء کا علم کل کے علم میں معین ہوتا یا آسانی پیدا کرتا ہے، وہاں مجموعی فعلیت خوشگوار ہوتی ہے، بشرطیکہ اس کے عمل کا میدان کافی تنوع ہو۔ بخلاف اس کے جہاں ذہن پہلے کسی شے کے لئے تیار ہوتا ہے اور پھر آگے چل کر سامنا کسی اور شے کا ہوتا ہے، جس کے لئے یہ تیار نہیں ہے

تو اس کی فعلیت میں ناگواری آجاتی ہے، مثال کے لئے تم موزوں اصوات مناسبت حرکات و اشکال، موسیقی کے اتار چڑھاؤ اور رنگوں کی تند بھبی کمی زیادتی کی لذت و خوشگوار سی کو اور ٹٹاتی روشنی، غلط وقت، غلط مقدار وغیرہ کی تکلیف و ناگواری کو لے سکتے ہو۔ ان تمام صورتوں میں جب نتیجہ خوشگوار ہوتا ہے تو توجہ جلدی سے قائم ہو جاتی ہے، یعنی اپنی جگہ پکڑ لیتی ہے، اور جب نتیجہ ناگوار ہوتا ہے، تو توجہ کو مایوسی و سرگردانی ہوتی ہے اور منالچ جاتی ہے۔ اس کے سمجھنے کے لئے ہم کو عمل توجہ کی انتظامی یا توقیفی نوعیت یاد رکھنی چاہئے۔ توجہ ہمیشہ آئندہ کے لئے تیار رہتی ہے، اور اس تیاری کی نوعیت حالات کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہے۔ اب جو کچھ واقع ہوتا ہے، وہ اگر اس مخصوص سابقہ تیاری کے مطابق ہو، تو ذہنی فعلیت بلا اضاعت وقت و قوت جاری رہتی ہے، اور اگر مطابق نہ ہو، تو مایوسی کا صدمہ اور قوت کی اضاعت ہوتی ہے۔

کسی واحد مقصد کو پورا کرنے کے لئے جو حرکات و کار ہوتی ہیں، ان کو اہم امور و مناسب بنانے کے لئے بے شمار حرکی تیجانات میں نہایت نازک تطبیق و توفیق کی ضرورت ہوتی ہے۔ ان میں سے ہر حرکت کو ایک خاص شدت، حدت اور سرعت کا ہونا چاہئے، اور ایک خاص ترتیب کے ساتھ اکو یکے بعد دیگرے یا ساتھ واقع ہونا چاہئے۔ اس تطبیق میں ناکامی، جو مجموعی فعلیت کو منفل وغیرہ موثر کر دیتی ہے، بالعموم ناگوار گزرتی ہے۔ آدمی جب اپنا توازن کھو بیٹھتا ہے تو اس وقت کی خاص حالت اس کی نہایت عمدہ مثال ہے انتہائی متعفن کی حالت میں جو تکلیف ہوتی ہے، اس کا ایک حصہ ہاتھ پاؤں کی اینٹھن اور کپکپی کا نتیجہ ہوتا ہے، جو ٹھکنے سے پیدا ہو جاتی ہے۔ بخلاف اس کے جب مرکب یا پیچیدہ حرکات میں آسانی و سہولت ہوتی ہے، تو اس سے لذت ملتی ہے، بشرطیکہ عادت کی بنا پر یہ حرکات اپنی نوائے تازہ کو زائل نہ کر چکی ہوں۔ موزوں و منطبق حرکات کا بے روک اور آسانی کے ساتھ انجام پانا بجائے خود لذت بخش ہوتا ہے۔ بچوں کو (خواہ انسان کے ہوں یا میوان کے) کھیل میں جو لذت ملتی ہے، وہ بڑی حد تک اسی قسم کی ہوتی ہے۔ کتاب اپنے پچھلے پیروں پر کھڑے ہونے کی کوشش

کرتا ہے، تو اس کی جو ذہنی حالت ہوتی ہے، اس کا موازنہ اُس حالت سے کرو، جب وہ اپنی فطری کلیوں اور اپنے ہم جنسوں کے ساتھ کھیل کود وغیرہ میں مصروف ہوتا ہے۔

بعض ایسی عام چیزیں ہیں، جو عام طور پر حرکی تطابق کے آسان دموثر بنانے میں معین ہوتی ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ اہم غالباً موزونیت ہے۔ موزوں حرکات میں چونکہ ایک ہی تطابق کی باقاعدہ وقفوں کے ساتھ تکرار ہوتی ہے، لہذا پہلے ہی سے اس کے لئے تیاری ممکن ہوتی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ قوت ضائع نہیں ہوتی، اور کام زیادہ سے زیادہ خوبی کے ساتھ ہوتا ہے۔ جن کاموں میں ایک ہی حرکت کا بار بار اعادہ کرنا پڑتا ہے، جیسا کہ مثلاً ہتھوڑا چلانا یا رسی بٹنا وغیرہ تو ان میں خواہ مخواہ ایک موزونیت پیدا ہو جاتی ہے۔ دو جدا جدا کاموں کے وقت افعال کے امین اگر موزونیت پائی جاتی ہو تو اس سے دونوں میں آسانی ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں ہر فعل نہ صرف اپنی ہی موزونیت کی بنا پر بلکہ دوسرے کی بنا پر بھی آسان ہو جاتا ہے۔ جس کا نتیجہ اکثر نہایت ہی خوشگوار ہوتا ہے۔ اس کی بہترین مثالیں ناپنا وغیرہ ہیں۔ اپنے علاوہ دوسری اشیا، یا اشیاء کی کسی حرکت کو دیکھ کر لذت یا عدم لذت کا جو تجربہ ہوتا ہے، وہ بھی ایک حد تک انہی چیزوں پر مبنی ہوتا ہے، جو خود اپنی حرکات کے اندر اس تجربہ کی باعث ہوتی ہیں۔ اوپر نقل و تقلید کی بحث میں ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ جو افعال اپنی ذاتی دلچسپی کی بنا پر جالب تو جہ ہوتے ہیں، ان کے دیکھنے والے میں بھی خود ایسا ہی کرنے کا میلان پیدا ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ واقفان افعال کی نقل نہیں کرنے لگتا، تو بھی نفس میں یہ میلان ضرور موجود ہوتا ہے۔ جو شخص کسی خارجی حرکت کی طرف متوجہ ہو تو اس حرکت کا نفس دیکھنا ہی، اس شخص کے اندر اسی قسم کی ایک ادنیٰ یا ابتدائی فعلیت کا موجب ہو جاتا ہے۔ یہ حرکی اعادہ بلاشبہ کوئی جدا جدا تصور نہیں، بلکہ مرکب اور اک کا ایک سالم جز ہوتا ہے۔ لذت والہ کے

لے سوروں غیت ایک خوشگوار قسم کا ایسا پھیلا ہوا تسبیح بھی پیدا کر دیتا ہے، جو دوسری لذت بخش چیز کے اثر کو تو ہی کر دیتا ہے۔ مثلاً نظم کی سوز و غمت شاعرانہ خیالات کے لطف و اثر کو دہ بالا کر دیتی ہے۔

متعلق جو کچھ عام طور سے حرکی عمل پر صادق آتا ہے، وہی حرکی عمل کے اس اعلاہ پر بھی صادق آتا ہے، جس کو کسی متحرک شے پر توجہ مستلزم ہوتی ہے۔ جب یہ اعادہ خاص طور پر آسانی و سہولت اور صحتِ تعلق کے ساتھ واقع ہوتا ہے، تو خارجی حرکت اس کا باعث ہوئی ہے اس کو ہم پسندیدہ خیال کرتے ہیں لیکن محض حرکت کا ادراک اس کے دیکھنے والے میں حرکی فعلیت کے اعادہ کو مستلزم نہیں ہوتا۔ اگر کسی تیلی تھوٹی پر بہت بڑا چھیر لدا ہوا ہو، تو دیکھنے والے کو ایک ناگوار سی پیدا ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا وہ خود اپنی طاقت سے زیادہ کوئی بوجھ اٹھا رہا ہے۔ ہندسی اشکال سے جو خوشگوار یا ناگوار اثر پڑتا ہے، وہ بھی بڑی حد تک ان کے ادراک کی حرکی فعلیت پر مبنی ہوتا ہے، کچھ تو یہ حرکی فعلیت واقعی حرکات پر مشتمل ہوتی ہے، جیسے مثلاً آگے کا پھراننا، لیکن بہت کچھ اس کا منشا خطوط و سطوح کے متعلق ہمارا یہ سمجھنا ہوتا ہے، کہ گویا ان میں خود فعلیت پائی جاتی ہے۔ مثلاً ہم کہتے ہیں کہ فلاں راستہ بھیر کھا کر گیا ہے یا فلاں ستون بوجھ سے جھکا جا رہا ہے، وقرع علی ہذا۔ زبان کا یہ طرزِ تعبیر عملِ ادراک کی ایک بنیادی حیثیت پر دلالت کرتا ہے۔ خطوط و سطوح کی جو نوعیت ہوتی ہے، ایسا سمجھا جاتا ہے، کہ گویا انھوں نے خود یہ نوعیت اختیار کی ہے۔ اس لئے ان کے علم کے وقت ہمارے اندر ایک حرکی فعلیت کا اعادہ ہوتا ہے، جو کبھی خوشگوار اور کبھی ناگوار ہوتی ہے۔ جب کوئی ہندسی خاکہ ایسا بے ہنگم اور ایسے غیر متوقع تغیرات کا مقتضی ہوتا ہے، جس کے لئے ہم پہلے سے تیار نہیں ہیں، تو یہ ایسا نہیں معلوم ہوتا۔ بخلاف اس کے اگر کسی شے میں بہت تدبیر کی خم یا کجی پائی جاتی ہو، تو وہ اچھی معلوم ہوتی ہے۔ البتہ اگر کوئی ہندسی شکل بہت سادہ و معمولی ہو، تو لذتِ والہم کے لحاظ سے یہ تقریباً بے اثر ہوتی ہے۔ بہت نمایاں ناگواری اس وقت پیدا ہوتی ہے جبکہ ایک طرف کسی شے میں کافی سوز و دینیت و باقاعدگی پائی جاتی ہو، اور دوسری طرف اس کے منافی حالات موجود ہوں۔ نیز اس صورت میں کبھی ناگواری کا تجربہ ہوتا ہے، جب کسی شے کی سادگی یا یکساں تکرار کی بنا پر توجہ اچھی طرح نہیں جمتی۔ ایسی حالتیں ہمارے فعلیت میں اس لئے ایک رکاوٹ واقع ہوتی ہے کہ اس کو اپنے عمل کے لئے صحیح محل نہیں ملتا۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے، کہ جو شے ایک شخص کے لئے بہت زیادہ

بسیط یا مرکب ہو، وہ دوسرے کے لئے ایسی نہ ہو۔

۳۔ کابیانی اور ناکامی اس عنوان کے تحت میں ایک نہایت ہی وسیع صنف داخل
یر لذت والہم کا مدار ہے، جس کی صورتیں بجائے خود اس درجہ مانوس و واضح ہیں،
کہ ان کے ذکر کی بھی شکل ہی سے ضرورت معلوم ہوتی ہے۔

ہر شخص جانتا ہے، کہ کسی کوشش میں مخالف حالات کی بنا پر ناکامی ناگوار ہوتی ہے،
اور جو حالات کسی مقصد کے حصول میں آسانی پیدا کرتے ہیں وہ اچھے معلوم ہوتے
ہیں۔ بلی سے اگر چوہا بچ کر نکل جانا ہے، تو اس کو تکلیف ہوتی، کالٹ کھینے والے
کی ضرب، جب گیند کی بجائے کسی ڈھیلے پر پڑتی ہے، تو وہ بدمزہ ہوتا ہے، تکاری کا
نثار خطا کرتا ہے تو اس کو برا معلوم ہوتا ہے۔ اس قسم کے واقعات کی تکمیل غیر ضروری
ہے۔ لذت والہم کے عام نظریہ کے لئے ان کی جواہریت ہے صرف اس یر دور
دسنے کی ضرورت ہے۔ اس کا نفس اس قدر واضح و مانوس ہونا ہی، ان کو اہم بنا دیتا
ہے۔ اگر ہم ایسی دیگر صورتوں کو جن میں کہ احساس لذت والہم کے اسباب کم واضح ہیں
اسی عام اصول میں داخل کر دے سکیں، تو معقول طور پر دعویٰ کیا جاسکتا ہے، کہ بس
ان کی کو حییہ ہو گئی۔ یہ باور رکھنا چاہئے، کہ عضویاتی نظریہ تولدت والہم کے نام احساس
کا نشا عضبی ریتوں کی درستی و فرسودگی کو قرار دیتا ہے، وہ یہاں شکل ہی سے صادق
آسکتا ہے۔ اگر کسی بیج کو گاڑنے وقت ہماری ضرب اس کے سر پر نہ پڑے، تو رُا
معلوم ہونا ہے، اور اگر جب غلطی پڑتی رہے تو اچھا لگتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ یہاں بہ
کسی طرح ہیں فرص کیا جاسکتا، کہ ایک صورت میں تو زائد قوت صرف ہوئی اور
دوسری میں تبس ہوئی۔ بلکہ جو کچھ صرف ہوئی دونوں میں ہوئی۔

۴۔ استقامت سابقہ اور اک کے ساتھ لذت والہم کا جو احساس پایا جاتا ہے، اُس
پر یعنی لذت والہم کے پیدا کرنے میں حصول معنی، اشکال، اور عضوی حس کے

استقامتی بیج کا ہایت ہی اہم حصہ ہونا ہے۔ کوئے کی قایم تائیں
آواز بجائے خود مطلع کوئی خوش آمد نئے نہیں ہے۔ لیکن جن لوگوں نے اپنی زندگی
کا ابتدائی زمانہ دیہات میں گزارا ہے، اور یہاں کے مناظر و حالات سے لطف
استھایا ہے انکو یہ آواز بھی معلوم ہوتی ہے۔۔۔۔۔ وجہ یہ ہے، کہ ان لوگوں نے چونکہ اس آواز

کو بار بار ایسے ماحول میں سنا ہے۔۔۔ جو کمایاں طور پر اپنے ساتھ خوشگوار سی رکھتا تھا لہذا جب یہ سنائی دیتا ہے، تو دماغ لے طور پر اپنے گزشتہ بر لطف ماحول کے بہت سے اثرات کو بھر متبع کر دیتی ہے۔ اس سے زیادہ عام و معمولی مثال یہ ہے، کہ کسی لذیذ بھیل کو دیکھنے سے جلد تعلق، وہ اس کے مزہ کے گزشتہ تجربات کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے، کہ ایسی صورتوں میں محض احساس لذت و الحام کا احیا نہیں ہوتا، بلکہ موجودہ ادراک کے ساتھ لذت و الحام کا جو احساس پایا جاتا ہے وہ گزشتہ تجربہ سے صرف اس لئے مستفاد ہوتا ہے، کہ خود ادراک کی اپنے وقت و ثواب میں اس تجربہ سے متاثر و متغیر ہو جاتا ہے۔ کپڑوں کی قایم قایم کی حصول یا اکتسابی خوشگوار سی دراصل اس کے اکتسابی معنی کی خوشگوار سی ہوتی ہے اس سے وہ مجموعی رجحان نفس متبع ہو جاتا ہے، جو گزشتہ ادراک کی تجربہ لے جھوٹا ہے اور یہی اس کی خوشگوار سی کا اصل منتا ہوتا ہے۔ عضوی حصوں کے نتیجہ کا بھی اس صورت میں غالباً اہم حصہ ہوتا ہے۔ باقی دوسری صورتوں میں تو یہ بہت زیادہ کمایاں ہوتا ہے مثلاً تفرانگیر غذا کو نفس دیکھنے ہی سے مالش پیدا ہو جاسکتی ہے۔ جیسے اول کے بدن میں میان سے باہر تلوار دیکھ کر لرزہ پڑ گیا تھا۔ دوسرے کو لیمو چوستے دیکھ کر لعین آدمیوں کے دانت کھٹے ہو جاتے ہیں، اور نہایت ناگوار عضوی حس پیدا ہوتی ہے۔

(۵)

باب

جذبات

۱۔ عام خصوصیات | اگر ہم یہ سوال کریں کہ جذبہ کیا ہے؟ تو معمولی سمجھ کے آدمی کے ذہن میں سب سے پہلے جو جواب آتا ہے وہ خاص خاص جذبات کی ایک فہرست ہوتی ہے یعنی خوف، غصہ، اسید و بیم، رشک و حسد، و غیرہ۔ لیکن جب ہم مزید تحقیق و گفتیش کرنا چاہتے ہیں، اور یہ دریافت کرتے ہیں کہ ان مختلف کیفیات میں وہ ایسی کونسی خصوصیت ہے جس کی بنا پر ہم ان سب کو ایک ہی نام یعنی جذبہ سے موسوم کرتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوا ہے کہ علمائے نقبات مختلف و متفاوہ جواب دیتے ہیں۔ بعض کے نزدیک جذبہ دراصل ایک قسم کی حس ہے جو عام عصبوی احتلال سے پیدا ہوتی ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ گزشتہ لذات و آلام کا استلاف کے ذریعہ سے ایک سخت و شدید احسا ہو جاتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ ابک خاص طرح پر عمل کرنے کا میدان ہے، اور اس کو طلبی شعور کی ابک شکل سمجھا جاتا ہے۔ ان اخلاقیات کی معرکات میں ہمارے لئے بہترین راستہ یہی ہے کہ خاص خاص جذبات کو بس اور دیکھیں کون کونسی خصوصیات ان سب میں عام ہیں اور کونسی ایک جذبہ کو دوسرے سے ممتاز و متباہین کرتی ہیں۔

۱۱) حد یہ ہیں ایک بات نہایت نیاں ہے جو شروع ہی میں سامنے آجاتی ہے یعنی اس کی سمت و مائلگیری۔ اور اس کی شعور کی ادنی صورتوں سے لے کر تصویری اور عقلی فعلیت کی اعلیٰ صورتوں تک، ہر جگہ ایک ہی قسم کے جذبات نظر آتے ہیں۔ عرصہ رحم اور مہربانی کی تکلیف سے پیدا ہو سکتا ہے۔ رنجی شیر لکڑیوں پتھروں اور خود اپنے زخموں کو چبا ڈالنا ہے۔ ملی کے بچوں کو اگر چھیڑو تو یہ غضبناک ہو جاتی ہے۔ بیکہ سے اگر اس کا کھلونا لے لو تو اس کو غصہ آ جاتا ہے۔ کسی آدمی کی بات اگر تمہاری سمجھ میں نہیں آتی یا اس کی کتاب پر تم تنقید کرو تو وہ غصہ کر لے لگتا ہے۔ حتیٰ کہ ایک ولی کو بھی ولی کی طرح غصہ آ سکتا ہے۔ جیسے سینٹ یال کو بیوقوف گلائیائلس پر آیا تھا۔ غرض اس طرح جذبہ ارتقاء سے ذہنی کے مختلف مدارج میں حس و سمیت کے ساتھ پایا جاتا ہے اس کی بنیاد ضروری ہے، کہ اس کی مختلف صورتوں کی تعریف میں نہایت احتیاط سے کام لیا جائے تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ بہ جب زبائدہ محد و دو عریض ہو جائے مثلاً بین نے اسی قسم کی عقلی کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”غصہ میں دوسرے ذی حس کو دانستہ گزند پہنچانے کی ایسی تسلیق ہوتی ہے کہ جب یہ پہنچ جاتی ہے تو اس سے تشفی ہوتی ہے“ لیکن ایسا آسا و تصویری فعلیت کی نسبت ترقی یافتہ حالت ہی میں ہوتا ہے۔ اور اس میں بھی یہ ان صورتوں کو محیط نہیں ہوتا، جیسا کہ مثلاً سینٹ پال کا غصہ بے وقوف گلائیائلس پر، جو نام ترنباک نیقی یہ بنی تھا۔

(۲) دوسری سے ملی ہوئی ایک اور شے بھی ہے، یعنی ان حالات کا تنوع جو جذبہ کا باعث ہوتے ہیں۔ ہر قسم کی مزاحمت یا مخالفت غصہ دلا سکتی ہے۔ ہر قسم کا خطرہ خوف کا موجب ہو سکتا ہے۔ مثلاً کے کو تم طرح طرح سے غصہ دلا سکتے ہو اس کو کھاتے دفت یہ ریشان کرنے سے، یا اس کے بچوں کو چھیڑنے سے یا اس کی دم کیپنے سے عرض جو چیز کسی جذبہ کو برا بھینٹہ کرتی ہے وہ ایک قسم کی عام صورت حال ہوتی ہے نہ کہ اشیاء کی کوئی خاص صنف۔

علیٰ ہذا جس طرز عمل سے جذبہ کا اظہار ہوتا ہے اس کی نوعیت بھی عام ہوتی ہے۔ اس میں کسی خاص نوع کی شے کے ساتھ مطابق نہیں ہوتا، بلکہ ایک عام طرز عمل کسی خاص صورت حال کے مطابق ہو جاتا ہے۔ کتے کو کسی طرح بھی غصہ

کیوں نہ ولاؤ اس کا طرز عمل ایک ہی قسم کا ہوگا۔ ہر حالت میں اسس کی جسمانی وضع ایک ہی ہوتی ہے، یعنی مثلاً دانت نکالتا ہے، غرا تا ہے، اور کاٹنے و میسرہ کی کوشش کرتا ہے۔

(۳) جذبات کے در اخذ ہونے پر جنہیں تفریق و اختیار ضروری ہے۔ یعنی یہ یا تو خاص خاص اور اکات و تصورات سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً کوئی اچھی خبر سرت کا باعث ہوتی ہے۔ یا بھڑکے عضوی تغیرات پر بھی ہوتے ہیں مثلاً وہ عدا جو ستراب یا دیگر مسکرات وغیرہ کے استعمال سے روا ہوتے ہیں۔ انسان کا مزاج اُس کی صحت کے حالات کے ساتھ بدلنا رہتا ہے عصری تغیرات و دندر طرح سے عمل کر سکتے ہیں۔ نظام عصبی کو جو غدا پہنچتی ہے اسس کی کیفیت بالکلیہ اس سے متغیر کر کے براہ راست بھی یہ اسکی حالت بدل دیتے ہیں۔ اور یہ ممکن ہے کہ کچھ عام تغیرات میں تغیر پیدا کر کے اس کے واسطے سے اُن تسویقات کی نوعیت بدل دے جس پر وہی اعضا سے نظام عصبی کے مرکز میں آتی ہیں۔ چونکہ عصری حسوں میں اشتعال اور کیفیت کی خاصیت ہوتی ہے، اس لئے اس سے نظام عصبی کی حالت میں ایک عام تغیر پیدا ہو جاتا ہے جس کا نفسیاتی تجربہ ابک جذبی حالت کی جہت میں ہوتا ہے۔ لیکن اس حالت کو صحیح معنی میں جذبہ نہیں کہہ سکتے۔ صحیح معنی میں جس سے کو جذبہ کہا جاسکتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ یہ کسی متعین چیز کے متعلق محسوس ہو۔ مثلاً غصہ کے لئے زور و جہد ہے کہ وہ کسی شے کے متعلق ہو۔ لیکن وہ عام حالت اشتعال یا بے چینی جو فرض کر دو کہ راست کو نیند نہ آنے سے پیدا ہوتی ہے، اُس کا تعلق کسی متعین شے سے نہیں ہوتا بلکہ یہ اپنے لئے ایسی شے کو ڈھونڈتی ہے اور ممکن ہے کہ اس حالت میں انسان ایک کے بعد دوسری اور دوسری کے بعد تیسری شے ڈھونڈتا رہے جس سے ایک ہی قسم کے جذبات کا ایک سلسلہ پیدا ہو جاتا ہے۔ بالعموم جذبہ اپنے بعد ایک حد باقی حالت چھوڑ جاتا ہے جو اسی کے حامل ہوتی ہے

دہم، جذباتی حالت جب ایک بار پیدا ہو جاتی ہے، تو کچھ اس کی اصل وجہ کچھ ہی ہو، لیکن یہ باقی رہنا چاہتی ہے اور جو تے سے آجاتی ہے، اس پر جب تک پڑتی ہے۔ مثلاً طبیعت میں سرور یا اضمحلال کا اصل سبب ممکن ہے کہ منہی شے ہو،

لیکن جب ایک بار اس قسم کی حالت پیدا ہو جاتی ہے تو بعمر یہ ایسے لئے سامان خودی پیدا کر لیتی ہے۔ اگر کوئی شخص بے خوابی یا اور کسی وجہ سے صبح کو مضطرب و بد مزہ اٹھتا ہے تو باسان پر چڑچڑاتا ہے، حالانکہ اگر یہ حالت نہ ہوتی تو اس باتوں کی وہ چنداں پروا بھی نہ کرتا، بلکہ خوش طبعی سے ٹال دیتا۔ تم اپنے باورچی پر خفا ہو تو وہ اپنا غصہ برتن مانجھنے والے لڑکے پر نکالتا ہے۔ سولیتوں کا گلہ اسے کسی سامتی کو معیبت میں دیکھ کر مشتعل ہوتا ہے۔ اور خود اسی بد قسمت پر سارا غصہ اُتار دیتا ہے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے کہ اس وقت یہی ان کی توجہ کا مرکز ہوتا ہے۔ ان کو اپنا غصہ اتارنے کے لئے کسی نہ کسی شے کی ضرورت ہوتی ہے، لہذا جب اور کوئی چیز ہمیں ملتی تو وہ اسی مظلوم پر اتار دیتے ہیں۔ رکتوں میں بعض اوقات یہ بات دیکھی گئی ہے کہ جب چار پانچ جمع ہوتے ہیں اور اچانک ان میں سے کوئی دردناک آواز سے بھونک اٹھتا ہے، دریا خالی کہ نہ کوئی انسان پاس ہوتا ہے اور نہ بظاہر کوئی دوسری وجہ معلوم ہوتی ہے، تو باقی سب کئے دیکھنے کو دوڑتے ہیں اور جب کچھ سبب نظر نہیں آتا تو ٹیٹ کر ایک دوسرے سے لڑنے لگتے ہیں، اسی طرح اکثر نر جانوروں کے قریب جنسی کے زمانہ میں جانا خطرناک ہوتا ہے، کیونکہ اس زمانہ میں ان کے جذبات جیسی رفاقت کی وجہ سے بہت مشتعل ہوتے ہیں۔ ہر جذبہ یا جذباتی حالت ایک خاص میلان غلیظت کو متقاضی ہوتی ہے اور یہ میلان اپنے موجودہ حالات کے مطابق کسی نہ کسی طرح ظاہر ہوتا ہے۔

(۵) جذبہ کی پانچویں خصوصیت وہ ہے جس کو ہم اس کا طفیل خاصہ کہہ سکتے ہیں۔ جس حد تک کہ جذبات عام صورت حالات سے پیدا ہوتے ہیں اور محض عضوی تغیرات کا نتیجہ نہیں ہوتے اس حد تک یہ عموماً ثانوی یا طفیل ہوتے ہیں۔ اور یہ نسبتاً زیادہ خاص رجحانات پر مبنی ہوتے ہیں۔ یہ شے بجز بعض بہت ہی بسیط و ابتدائی جذباتی حالتوں کے باقی سب میں ہوتی ہے۔ کتے کو ہڈی کے چھن جانے پر جو غصہ آتا ہے، یہ پہلے سے خوراک کی ایک خاص اشتہا کی موجودگی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا اس کے بچہ کو چھیڑنے پر اس کو جو غصہ آتا ہے، وہ ان بچوں کی نگہداشت و پرورش کے خاص رجحان پر مبنی ہوتا ہے۔ اسی طرح ایسے رقیب

کی موجودگی جو اس کی جفتی میں حائل ہو اس لئے غفہ کا موجب ہوتی ہے کہ اس میں جنسی تسویق پہلے ہی سے پائی جاتی ہے۔

(۶) جذبہ کے زیادہ شدید مراتب میں، عصوی حسیں شعور کی مجموعی حالت کا نہایت اہم جز ہوتی ہیں۔ خواہ جذبہ ابتداء عضوی تغیرات سے جدا ہوا۔ یہاں تا تصورات سے وجود میں آیا ہو یہ بات بہر صورت صادق آتی ہے۔ اس واقعہ کو ایک عام نظریہ کی بنیاد قرار دیا گیا ہے، جس کی رو سے جذبی شعور کی اصلی نوعیت اُن حصوں پر مشتمل ہوتی ہے جو جسم کے اندرونی اعضا کے نمبر سے پیدا ہوتی ہیں جن میں عضلات و اعصاب دونوں داخل ہیں۔

۲۔ عام نظریہ جذبہ کے جس عام نظریہ کا ہم ابھی اشارہ کر چکے ہیں، وہ بہت

مقبول ہوا ہے، اور بہت کچھ زیر بحث رہا ہے۔ اگرچہ یہ نظریہ

بجائے خواہ کم از کم اتنا ہی برائا ہے، جتنا کہ ڈیکارٹ، مگر اب یہ خصوصیت کے ساتھ

یروفسہ جس کی غرض منسوب کیا جاتا ہے، کیونکہ اس نے بڑے شد و مد سے اسکی

تائید کی ہے۔ لہذا بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس دعویٰ کی اصل دلیل کو ہم یروفسہ

ہی کے الفاظ میں نقل کر دیں کہ وہ اب میں اپنے نظریہ کے اصل نقطہ پر زور دیتا ہوں،

وہ بے سے کہ اگر ہم کسی شدید جذبہ کا خیال کریں اور پھر اپنے شعور سے اس کی جسمانی

علامات کے تمام احساسات کو نکال ڈالنے کی کوشش کریں تو ہم کو معلوم ہو گا کہ

کچھ باقی نہیں رہتا، یعنی کوئی ایسی نفسی حالت نہیں رہ جاتی جس کو جذبہ کہا جاسکے، بلکہ صرف

ایک پرسکون اور اکی کیفیت باقی رہ جاتی ہے... مثلاً اگر جذبہ خوف کی حالت میں

دل کا تیز و مضطرب سانس کا ہلکانا ہو، ہونٹوں کی کچکی ہاتھ پاؤں کی کمزوری، رونگٹوں

کا کھڑا ہونا، اشک کا چھاننا ہو، تو میں سمجھ سکتا کہ وہ جذبہ خوف کیسا ہو گا۔ کیا کوئی

شخص ایسے غفہ کا تصور کر سکتا ہے جس میں نہ سینہ میں جوش ہو نہ چہرے پر تھما ہٹا

نہ تنہوں کا پھولنا، نہ دانتوں کی کچکیا ہٹ بلکہ اس کے بجائے تمام جسم پرسکون طار

ہو اور چہرہ مطمئن ہو۔ اس قسم کے غفہ کا تصور کم از کم راقم ہذا کے لئے تو ناممکن

ہے۔ جس حد تک کہ یہ جسمانی غائب ہوتی ہیں اسی حد تک غفہ بھی کافی

ہو جاتا ہے۔ جو شے اسکا تا اس کی جگہ رہ جاسکتی ہے، وہ صرف ایک طرح کا

سر دھرانہ عدالت فیصلہ ہوتا ہے کہ مثلاً فلاں شخص اپنے گناہوں کی پاداش میں سزا کا مستحق ہے۔ اور جو محض ایک عقلی حکم ہونا ہے..... جتنے زیادہ غور سے میں اپنی ذہنی حالتوں کا مطالعہ کرتا ہوں، اتنا ہی اس امر کا یقین ہوتا جاتا ہے کہ مجھ میں حقدہ بھی تاثرات و جذبات ہیں ان سب کی تعمیر و تشکیل انھیں حسانی تاثیرات سے ہوتی ہے، جن کو ہم باہم ان کا منظر یا نتیجہ کہتے ہیں، اور مجھ کو اس امر کا پورا وثوق ہوتا جاتا ہے کہ اگر میرا جسم بے حس ہو جائے تو میں لطیف و شدید ہر قسم کے جذباتی تاثرات سے قطعاً محروم ہو کر محض ایک خشک صاحب عقل و دھن ہستی رہ جاؤں گا۔

مذکورہ بالا اقتباس اس میں شک نہیں کہ بلیغ تو بہت ہے مگر منطقی استواری سے خالی ہے۔ اگر لازمی و قطعی طور پر ب سے وابستگی رکھتا ہے تو اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکلتا کہ ۱ اور ۲ ایک ہیں۔ پتھر اگر پانی میں پھینکو تو اس سے لازماً لہریں پیدا ہونگی لیکن لہریں پتھر تو نہیں ہیں۔ خط میں جہت کے بغیر طول نہیں ہو سکتا مگر طول اور جہت ایک ہی شے نہیں ہیں، آگ کے بغیر دھواں نہیں ہوتا، لیکن دھواں ایک، شے ہے اور آگ دوسری شے ہے۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ جذبہ کا وجود بغیر اس کے مظاہر کے ناممکن ہو، مگر اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ ان مظاہر کی بنا پر جو حسی تجربات ہوتے ہیں، وہی جذبہ کی ساری کائنات ہیں۔ تھوڑی دیر کیلئے ہم مرض کئے لیتے ہیں کہ یہ دفیسہ جیس کا نظریہ صحیح ہے، لیکن ظاہر ہے کہ ہم اس کا عکس یہ نہیں نکال سکتے کہ عضوی حس جذبہ ہوتی ہے۔ بھوک اور پیٹ کا درد جذبات نہیں ہیں۔ لہذا نظریہ کو پورا کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ عضوی رد عمل کی ان قسموں میں جو جذبہ کا باعث ہوتی ہیں اور ان میں جو اس کا باعث نہیں ہوتیں انکار کیا جائے۔ اس بارے میں پر دفیسہ جیس کا خیال جہاں تک خود اس کے بیان سے اندازہ ہوتا ہے، یہ سہ کہ جذبہ اس منتشر یا پھیلے ہوئے اختلال پر مبنی ہوتا ہے جس سے بہت سے اعضا متاثر ہو جاتے ہیں، لیکن تمام عضوی اختلالات اسی طرح سے پھیلے ہوئے یا منتشر ہوتے ہیں۔ لہذا بدن کی مائش یا غسل وغیرہ کے سے تمام

تجربات جذبات بن جائینگے۔

یہ ظاہر ہے کہ جو عضوی حسیں کسی جذبی حالت میں داخل ہوتی ہیں، وہ یا تو خود نظام عصبی میں ایک خاص اختلال پیدا کر دیتی ہوں گی جو اور عضوی حسوں میں نہیں ہوتا، یا پھر یہ اختلال ان حسوں سے پہلے یا ان کے ساتھ پایا جاتا ہوگا، اس میں شک نہیں کہ ایک حد تک عضوی حسیں اس خاص قسم کے عصبی ہیجانات پیدا کر سکتی ہیں۔ جہاں تک کہ کوئی جذبی کیفیت حالت صحت یا استغفال مسکرات وغیرہ کی سی چیزوں پر مبنی ہوتی ہے عضوی حسیں ایسا ضرور کرتی ہیں۔ لیکن یہاں ہم کو خود نظام عصبی اور اس کے تغذیہ پر عضوی حالات کے براہ راست اثر اور اس حسی تسویقات کو تقسیم کرنا پڑیگا، جو اس میں اندرونی اعضا کی طرف سے آتی ہیں۔ مزید برآں اس طرح جو شے پیدا ہوتی ہے وہ غلبہ نہیں ملکہ جذبی کیفیت ہوتی ہے۔ جب ہم ان جذبات پر غور کر لے ہیں، جو متعین اور اکات و تصورات کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں تو اس نظریہ کی غامی اور کبھی واضح ہو جاتی ہے۔ البسی صورتوں میں منتشرہ عصبی اختلال کی ابتداء اور اصل نظام عصبی کے اس اختلال سے ہوتی ہے، جو حیثیت مجموعی سارے جسم کو محیط ہوتا ہے۔ لہذا حس عمل سے کہ حد بہ پیدا ہوتا ہے اس کی پہلی حالت ایسی نہیں ہو سکتی، جیسا کہ یرومبیرس کا خیال ہے کہ وہ محض ایک یر سکون اور ان کی حالت ہوگی، "مجھ کو اس وقت ٹھنڈے وال سے غفلت اس امر کا اور اک سنے کہ میں ایک روز ضرور مرنے لگا۔ لیکن اس سے میرے احسنائی یا حرم کی شعور میں کسی قسم کی بے گلی پیدا نہیں ہوتی۔ اسکے برعکس جب مجھ کو کوئی پاگل آدمی یستول دکھانا ہے تو اس وقت بھی اس یستول دکھایکا مجھ کو اور اک ہوتا ہے لیکن ساتھ ہی ایک عام عضوی اختلال بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ ان دو اور اکات میں وہ کیا فرق ہے جس سے ان کے اختلاف نتائج کی توجیہ ہو سکتی ہو؟ عضویاتی لحاظ سے یستول کے اس طرح دکھائے جانیکا جو اور اک ہوتا ہے، اس کے مقابل عصبی توازن میں ایک شدید و منتشر اختلال کا پایا جانا لازمی ہے، کیونکہ اس کے سوا عضوی توازن کے اختلال کی کسی اور چیز سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ بخلاف اس کے محض یہ خیال کہ میں کسی نہ کسی روز مر جاؤنگا عضبی توازن کو اس طرح سے مختل نہیں کرتا کہ کسی عضوی اضطراب کا باعث ہو۔ اب دیکھو کہ نفسیاتی لحاظ سے اس ابتداء ای عصبی اختلال کے مقابل وہ

کونسی شے ہے جو عصبی اختلال کا منتہا و منبہ ہو سکتی ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ نفسی حالت جذبہ کے سوا۔ رلیا ہوگی۔ یہ فرض کر لینا بالکل زبردستی ہے کہ عضوی حس میں کوئی ایسی عجیب و غریب سراسر ارتقوس ہوتی ہے، جو اور کسی حس میں نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ عضوی حس کسی نواہی طرح سے پیدا ہوتی ہے جس طرح کہ اوجیس ہوتی ہیں دیگر حسوں کی طرح یہ جی و دماغ سے اس نتیجہ سے پیدا ہوتی ہے جس کا باعث اعصاب در اور کیا مسلیفات مونی ہیں۔ اگر عضوی حسیں جذبہ کے پیدا یا تہر کرنے میں حصہ لیتی ہیں تو اس کی وجہ صرف یہ ہو سکتی ہے کہ یہ ایک شدید اور عام عصبی اختلال کے پیدا کرنے میں معین ہوں ہیں لیکن اس کی کوئی وجہ نہیں کہ خارجی استبا کے اور اکاٹ و تصور یا ایسی چیزیں ہوں کہ یہ بلکہ نفساً کرنے ہیں، کیونکہ اس کے بغیر عضوی اختلال کی توجہ ناممکن ہے۔ اور یہ جذبات کے اسی نام حیاں کے مطابق ہے، کہ جذبہ اپنی ظاہری علامات پر مقدم اور ان کی شرط ہوتا ہے۔ دیکھ کے نفس اور اک میں کوئی ایسی بات نہیں ہوتی جس سے وہ عضوی حسیں اور حرکات پیدا ہو جائیں جو خوف کے لئے محسوس ہیں۔ خوف کی علامات اسی وقت رونما ہوتی ہیں جب کہ دیکھ کو دیکھ کر امان مہر اب اس گھمرا لے کی وجہ خواہ اب بڑے عجیب حال کو ایسی طرف آتے دیکھنا ہو یا کہ سرشتہ تحریر کی بنا پر اس کے خطرناک ہونے کا علم۔ اگر یہ وہ فیہر تیس کے سات سے بہت زخم نہیں بندھا ہوا ایک دیکھ آئے اور پھر ایک کھلا ہوا جنگی دیکھ تو بین ہے کہ یہ لے کے آگے تو وہ رونی کا کڑا ڈالیں گے، اور دوسرے سے جان جھڑا کر بھاگے، عرض اصلی سے نفس بصری اور اک نہیں۔ بلکہ اس کی گواہی دینے والی ہوتی ہے۔

اس انجھاؤ سے بچنے کی کوشش کا صرف یہ ایک طریقہ ہے کہ یہ کہیا جائے کہ عضوی اختلال پہلے پہل سیکالی طور پر ہوتا ہے اس نظریہ کے بموجب پہلے ہی سے بعض ضمنی یا اکسالی ایسے عضوی انتظامات موجود ہوتے ہیں، جن کی بنا پر بعض بصری یا دیگر اکاٹ عضوی اختلال پیدا کر دیتے ہیں۔ مگر یہ خیال واقعات کے خلاف پیدا ہوتا ہے۔ جن جذبات کے ساتھ کایاں عضوی اختلالات پائے جاتے ہیں، وہ بعض چیزوں کے محض اور اک ہی سے پیدا نہیں ہوتے،

بلکہ یہ صرف ایسے حوادث سے پیدا ہونے پر جو نہ بد طور پر جملی اکتسابی میلانا
 طلب میں مزاحم یا معین ہوتے ہیں۔ ایک شخص محض اس لئے نہیں ڈرتا کہ کچھ کو
 دیکھتا ہے، بلکہ اس لئے ڈرتا ہے کہ اس کی زندگی خطرہ میں پڑ جاتی ہے، اور
 ”انسان اپنی جان بچانے کے لئے کسی شے سے دریغ نہیں کرتا“ پروفیسر جیمس
 کے لفظ یہ ہیں اُس اہم تغلیق کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، جو جذبہ انگیز حالات کو سابق
 طلبی میلانات سے ہوتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے مٹی کے سانسے سے اسکے بچوں
 کا نفس بٹایا جاتا ہی اس کو غضبناک کر دیتا ہے۔ محبت مامی کو اس میں کوئی دخل
 نہیں ہوتا۔ حالانکہ یہ نظام ہے کہ ماں کی سی جلی محبت ہی میں مدخلت حصہ کاسب
 سے اصلی سبب ہے۔ یہ مدخلت عصبی اختلال کو براہ راست اپنے سانچہ لالی ہے
 جو عصوی رد عمل پر مفہم اور اس کی سنہرے ہونا ہے۔ اگر یہ عصبی اختلالات جو جذبہ
 کے ساتھ پائے جاتے ہیں، مہمکانی طور پر پرونا ہوتے دھیا کہ جیس کے نظریہ میں
 مرض کر لیا گیا ہے، تو یہ اسفل یا زیریں مراکز عصبی کے ہیجان سے روکا جوتے۔
 لیکن جذبہ کا عضوی اضطراب صرف ان ارتسامات سے پیدا ہوتا ہے جو اعلیٰ
 مراکز عصبی کو ایک خاص شدت کے ساتھ مسیج کرتے ہیں۔ مراکز اسفل کا توازن
 بہت مستقل ہوتا ہے اور ان کا عمل یکساں اور معتدل ہوتا ہے، یہ اسے خود بخود جو
 والے کام انجام دیتے ہیں جو روزمرہ کے معمولات میں داخل ہیں۔ اس سے ہم ان
 زیر منضبط و منتشر اختلالات کو منسوب نہیں کر سکتے، جو پورے نظام کو محیط ہونے ہیں۔
 تنقید بالامیں ہوز اس، نقد سے بحث نہیں کی گئی ہے جس سے یہ توضیح
 جیمس نے اپنا استدلال شروع کیا ہے۔ کہ ہم یہ تصور نہیں کر سکتے۔ کہ عضوی
 حصوں کے بغیر جذبہ کیا ہوگا۔ خفیف اور آلی جذبات تک میں بھی عضوی مدد ضرور
 موجود نظر آتا ہے۔ یہ در اسے اشتعال اور خفیف متنفر میں بھی اسی طرح موجود ہوا
 ہے جس طرح کہ شدید لغزت اور غیظ و غضب کے عالم میں ہوتا ہے۔ فرق صرف
 اسے البتہ ایسے حیوانی تیرات یا حرکات جنگ و دوسرے دیکھ سکتے ہوں، وہ غضب اور بعض اوقات شدید ہوتا
 تک میں نہیں پائے جاتے۔ لیکن اصل اہم تھے یہ ظہری تیرات ہیں، بلکہ وہ اندرونی عضوی تیرات
 میں اس کا اڑشکاف تنفسی دوراں خون پر پڑتا ہے۔

مدارج کا ہوتا ہے۔ لیکن یہ تسلیم کر لینے سے کہ جذبات جس عموماً عضوی حس شامل ہوتی ہے یہ تو لازم نہیں آتا کہ عضوی حسوں کے سوا ان میں اور کچھ ہوتا ہی نہیں جن حالتوں میں کوئی جذبہ اور اکات و نصورات کے ضمن میں پیدا ہوتا ہے، تو یہ ذہنی توازن میں ایک ایسے ابتدائی اختلال کو ضرور مستلزم ہوتا ہے، جس کو میلانات طلب کی اعانت یا مزاحمت سے حاصل تعلق ہوتا ہے۔ بہ ابتداء الی اختلال جو کہ عضوی رد عمل پر معدوم اور اس کی شرط ہوتا ہے، اس لئے اس کو عضوی رد عمل کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ جذبہ کی تشکیل کا یہ ایک مستقل جز ہوتا ہے۔ البتہ جس حد تک کہ جذبہ کا اولیٰ منشا عضوی حالات ہوتے ہیں، برہ و فیہ جیسے کا اطرز زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن دو باتیں غور طلب ہیں، (۱) ممکن ہے کہ عضوی تغیرات میں خود دماغ اور اس کے تغذیہ کو بھی براہ راست دخل ہو۔ جس کی وجہ سے سارے نتیجہ کو اندرونی اعضا سے آنے والی حسی تشوقات سے منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ (۲) ہم کو اس سے کا بھی بھلا رکھا ضروری ہے جس کو پرو فیہ لاء لئے زائد یا ناقص نتیجہ، کہہ سکتے ہیں جیسی تشوقات اپنی مخصوص حسیت پیدا کرنے کے علاوہ کم و بیش ایک منتشر و مبہم قسم کے نتیجہ کا بھی باعث ہوتی ہیں، جو ممکن ہے مختلف حسوں میں یکساں ہو۔ یہ ناقص نتیجہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے اس نتیجہ کے متناہ ہو سکتا ہے، جو اور اکات و نصورات کے ضمن میں پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ اس بنا پر مثلاً اشتعال کی جدلی حالت کا اصل منشا کسی سادھی کا برہم کن طرز عمل یا خرابی صحت دونوں چیزیں ہو سکتی ہیں۔

لہٰذا جیسے کہ نظریہ میں اس کے متعلق ہوئے کے بعد سے اب تک کم و بیش اصلاح ہوتی رہی ہے کچھ خود اس لئے کی ہے اور کچھ اور لوگوں نے، اور برہمن میں اس کی اصل ابتدا الی صورت سے میں نے بحث کی ہے۔ ایک شخص جس کے بیان کی اس طرح سے تصحیح کر سکتا ہے کہ علامات جذبہ و اصل جذبہ کی مقدم نظر نہ ہو، بلکہ اس واقعہ کا ایک پہلو ہو، جس کا جذبہ دوسرا پہلو ہے۔ مجھ کو اس پر کوئی اعتراض نہیں۔ البتہ میں متعین طور پر یہ جاننا چاہتا ہوں کہ اسکے معنی کیا ہیں۔ سرعت اور جہت حرکت کے دو پہلو کہہ جا سکتے ہیں۔ لیکن جذبہ اور اس کی علامات کے مابین ایسا تعلق نہیں ہے۔ دماغ معامی طور پر عضوی جسم کا ایک علیحدہ حصہ ہے، اور جو عضوی تغیرات دماغ کے بیان سے پیدا ہوتے ہیں

جیسے کسی جس بات کو ہم تسلیم کرتے ہیں، وہ یہ ہے کہ عضوی حیثیت معمولاً جذبہ میں معین ضرور ہوتی ہیں، (گو ان کے معین ہونے کے مدارج مختلف ہوتے ہیں، لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ یہ حیثیت جذبات کی لازمی شرط ہیں۔ اس مسئلہ کے تعقیب کا صرف ایک طریقہ ہے، وہ یہ کہ ایسے ریفیوں کی حالت کو دیکھا جائے جن کی زیر بحث

بقیہ حاشیہ ص ۸۰ گزرتا۔ وہ معنی عمل کے بعد اس کے نتیجہ کے طور پر ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ اگر عضوی عمل اسباب ظاہر نہ کر سکا تو اس کا وجود ہی نہ ہو سکتا، اور اس معنی میں تمام علامات اور اسل غصی اختلافات کو ایک ہی واقعہ کے مختلف پہلو کہہ سکتے ہو۔ بحث طلب سوال یہ ہے کہ آیا اصلی غصی انتقال خود کسی جذبی قسم کے شعور، با کم از کم ایسے شعور کے ساتھ متلائم ہوتا ہے جو کچھ جذبہ کا ایک ذاتی جزو جیسے کے نزدیک جہان ناک میری سمجھ میں آیا ہے البتہ اس کے نزدیک اصل ابتدائی غصی اختلافات پہلے دیگر اعضائے جسم میں تغیرات پیدا کرتے ہیں اور پھر یہ تغیرات نظام غصی پر عمل کر لے ہیں، تب ہمارے جذبہ شروع ہوتا ہے۔ اس کے خیال میں جذبہ اس شعور کا نام ہے جو علامات کے بعد والے دوسرے انسام سے تعلق رکھتا ہے۔ اس خیال کے بموجب ابتدائی غصی ہیجان دراصل مراکز اسل کا ہیجان ہوتا ہے، اور شعور میں اس کے مقابل کوئی محسوس سے نہیں موجود ہوتی۔ اس میں شک نہیں کہ ہمیں ابک آجے ابتدائی اور اک کا ضرور ذکر کرنا ہے جو جذبہ کا باعث ہوتا ہے، کیونکہ یہ ایک ہیجان میں لائے والے واقعہ کا ادراک ہوتا ہے، لیکن اس سے وہ ذہنی ہیجان مراد نہیں لیتا۔ اس واقعہ کے باعث ہیجان ہو سکتا ہے جو ہوتا ہے اسکا اور اک عضوی تغیرات پیدا کرتا ہے اور یہ تغیرات جو با ذہنی ہیجان کا باعث ہوتے ہیں۔ چنانچہ اس کے نزدیک عضوی تغیرات کے احساس ہی کا نام جذبہ ہے۔ اسی دور سے وہ کہتا ہے کہ جسمانی تغیرات براہ راست ہیجان میں لائے والے واقعہ کے اور اک کا نتیجہ ہوتے ہیں، جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ اس واقعہ کا نتیجہ ہوتے ہیں جو ان کے ہیجان کا سبب ہوتا ہے نہ کہ اس واقعہ کا جو ہم کو ہیجان میں لاتا ہے۔ اگر یہ مراد نہیں ہے تو پھر اس کا نظریہ کوئی جدا لگانہ نقطہ یہ ہی نہیں رہنا۔ کیونکہ اس سے شاید ہی کسی کو انکار ہو کہ عضوی تغیرات ہیجان کا معمولاً ایک حصہ ہوتا ہے۔ اس بات کو یقین لے بھی اتنی ہی وضاحت سے کہا ہے جتنی کہ جیسے لے۔ اور تاہم ہذا کو بھی اس سے ہرگز انکار نہیں ہے، لیکن اگر اس عضوی تغیر سے پہلے کوئی ذہنی ہیجان ہو گا تو اس کو بھی جذبہ سے متعلق کرنا ہو گا۔

جسمانی حسیت معقود ہو چکی ہو۔ اس قسم کی جو شہاد دلی ہے وہ اس خیال کے قطعاً مخالف معلوم ہوتی ہے کہ جن لوگوں پر ایسی بے حسی طاری ہوتی ہے، اُن میں جذبہ کی قابلیت فنا ہو جاتی ہے۔ پروفیسر تیرنگٹن نے اس کی حاص طور پر تحقیق کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کتے پر اس قسم کا عمل کیا جاسکتا ہے کہ اشتعالی لہیزات کی بنیادماغ کی طرف حوسلیقات جاتی ہیں وہ رہ جاسکتے، اور ساتھ ہی اس کی صحت بھی خاصی رہے۔ ایسی حالت میں جب مناسب ذرائع سے اس کتے کی جبلتوں کو متنبہ کیا جاتا ہے تو اس سے جذبہ کے اکثر اثرات ظاہر ہوتے ہیں۔

المتہ یہ ممکن ہے کہ کتے سے یہ اثرات ظاہر ہوں اور بچہ بھی وہ حدائی ہیجان محسوس نہ کرے۔ لیکن اس قسم کی رائے قائم کر لے کے لئے صناعی دلائل موجود نہ ہوں یہی ماننا پڑیگا کہ ایسا نہیں ہوتا، اور واقعات کی بنا پر جیس کا نظریہ سخت قابل اعتراض ٹھہرتا ہے۔ نیز یہ بھی دکر کر دینا چاہیے کہ جو عضوی تعبیرات جذبہ سے تعلق رکھتے ہیں، اُن کی دقیق اعتباری تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ بہ مختلف جذبات کے لئے یکساں اور ایک ہی جذبہ کے لئے مختلف ہو سکتے ہیں جس کی ہمیش کے لطیف بے تطبیق بہابت دستوار ہے۔

۳۔ جذبہ کا تعلق لذت ہر قسم کا جذبہ ذہنی یا جسمانی کسی نہ کسی خاص غایت یا حبث معلبت والہم اور طلب سے کو منکر ہونا ہے۔ مثلاً عصہ عصہ دلائے والی نے کویر بادیا بیکار کر دینا جاتا ہے۔ اسی طرح خوف خوف فوفاک نت سے

بھاگنے یا بچنے پر مائل کرتا ہے۔ لیکن لذت والہم سے جو تعلق جذبات کو ہونا ہے وہ اس قدر واضح و متین نہیں ہونا چاہئے کہ اُن کا طلبی پہلو ہوتا ہے۔ بعض جذبات ہمیشہ لذت بخش اور بعض ہمیشہ مولم ہوتے ہیں۔ مثلاً ریح و غم ہمیشہ ناگوار ہوتا ہے۔

۱۔ میکڈونل کی کتاب دو لہجات، صفحہ ۱۱۳۔

۲۔ ایک ایسی تہ بھی ہے جس کو لذت عم سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، لیکن بعض غم اس لذت کا منشا نہیں ہوتا۔ ایک شخص غمگن ہو لے کے بادجو دایئے اس عم برجوش بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً کسی محبوب تے کے کھولے سے آدمی کو جو رنج ہوتا ہے، اُنہیں یہ لذت بھی شامل ہو سکتی ہے۔

اور مسرت ہمیشہ خوشگوار ہوتی ہے۔ مگر دیگر جذبات حالات کے اعتبار سے خوشگوار و ناگوار دونوں ہو سکتے ہیں۔ بے بسی کی حالت میں عفت نہایت ہی ناگوار ہوتا ہے۔ لیکن جب یہ دشمن پر نکل سکتا ہے تو بہت ہی خوشگوار ہوتا ہے ایک عام قاعدہ ہم یہ بنا سکتے ہیں کہ کوئی جذبہ جس طلبی میلان کو مستلزم ہوتا ہے، اگر اس میں کامیابی ہوتی ہے، تو خوشگوار ہوتا ہے، ورنہ ناگوار۔ خوف اور غم کی نوعیت ایسی ہے کہ ان کے میلانات کی تسلی میں قدرۃ مزاحمت ہوتی ہے۔ اور جس وقت یہ مزاحمت ختم ہوتی ہے، تو ساتھ ہی جذبہ بھی ختم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مسرت کے میلان کی خود ان حالات ہی سے تسلی ہو جاتی ہے، جو اس کا باعث ہوتے ہیں۔

۴۔ انتہائی کیفی اختلاف | حد بہ اپنی مختلف نوعی صورتوں میں مختلف قسم کے احساسات کو مستلزم ہوتا ہے، جن کی توجیہ محض یہ کہہ دیے سے نہیں ہو سکتی کہ یہ نسبتاً زیادہ بسیط عناصر کے نتائج یا مرکبات ہیں۔ جب ہم سمجھتے ہیں کہ ہر جذبہ میں ایک خاص فلیک کی طرف میلان ہوتا ہے، اس کے ساتھ ایک خاص قسم کی عضوی سہ پائی جاتی ہے، یہ خوشگوار یا ناگوار ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ تو گویہ تمام باتیں ایسی بتدیہ صریح ہوں، مگر جذبہ کی ساری خصوصیات صرف ان ہی ختم نہیں ہو جاتیں۔ بلکہ ہر قسم کے جذبہ میں ایک خاص اور ناقابلِ تقریب شے بھی ہوتی ہے۔ کسی چیز کے متعلق ایک عجیب نئی قسم کی احساسی حالت ہوتی ہے۔ بقول پرویسسٹیس کے کہ وہ مختلف جذباتی ہیجانوں ایسی رنگارنگ صورتیں رکھتے ہیں جو ایک دوسرے سے ایسی ہی ممتاز ہوتی ہیں جیسی کہ مختلف لونی حسیں، خود امی نوعی کیفیت احساس کے علاوہ ہر جذبہ اپنے ساتھ بلا سہ لذت یا الم کا بھی ایک اساس رکھتا ہے لیکن اسکی خصوصیت کو مع خوشگوار یا ناگوار ہی میں نہیں کر سکتے بلکہ یہ بچائے خود ایک الونکھا اور ناقابلِ تحلیل واقع ہوتا ہے۔

۵۔ جذباتی رجحانات | جذبہ ہمیشہ شعور کی ایک واقعی حالت ہوتا ہے۔ جذباتی رجحان نام

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ کہ یہ تے کی دج و غم کی متقی ہے، متقی کہ لذت غم کی تکلیف پر غاب آ سکتی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ غم بذات خود غم کی خاطر کبھی لذت بحس نہیں ہو سکتا۔

ہے کسی خاص شے کی موجودگی میں ایک خاص قسم کے جذبہ کو محسوس کرنے کے مستقل میلان کا۔ چنانچہ اگر کوئی بچہ کسی بلی کی دم اکثر کھینچتا رہے، تو اس بلی میں یہ ایک مستقل میلان پیدا ہو جاتا ہے کہ جہاں وہ بچہ اس کے قریب آیا کہ یہ غصناک ہوئی۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ جذبہ کی اصلی شرائط خاص خاص اشخاص یا اشیاء نہیں بلکہ ایک عام قسم کی حالت ہوتی ہے۔ البتہ تجربہ کی بنا پر خاص خاص اشخاص یا اشیاء سے اس کو تعلق ہو جانا ہے، جس سے اس کے غصہ کو اس بچہ سے تعلق ہو جاتا ہے جو اس کی دم کھینچا کرتا ہے۔ اس طرح سے جذبی رجحانات قائم ہو جاتے ہیں اور جب موقع آتا ہے، تو واقعی جذبات کی صورت میں رونما ہوتے ہیں۔ جذبی رجحان اور جذبی حالت ایک ہی شے نہیں ہے۔ جذبی حالت نام ہے شعور کے واقعی متاثر ہونے کا۔ بخلاف اس کے نفس رجحان اس وقت بھی موجود ہوتا ہے جب کہ نہ تو جذبی حالت کا احساس ہوتا ہے اور نہ خود جذبہ کا اس قسم کے الفاظ جیسے کہ پسندیدگی و ناپسندیدگی، نفرت و محبت خود جذبات کو نہیں بلکہ جذبی رجحانات کو ظاہر کرتے ہیں۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ علی فلان عجب گونا بسند کرتی ہے تو ہماری یہ مراد نہیں ہوتی کہ یہ فی الواقع اس وقت بچہ پر غصناک ہے، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس میں اس قسم کا ایک مستقل میلان موجود ہے کہ جب کبھی یہ بچہ اس کے قریب جائیگا تو غصناک ہوگی۔ ذہنی زندگی کے اعلیٰ مدارج میں، جہاں کہ تصورات و تعلقات کا زیادہ تر عمل ہوتا ہے، جذبی رجحانات بہت زیادہ پیچیدہ ہوتے ہیں، اور ان کو عواطف یا رغبات کہتے ہیں۔

۷۔ جذبہ خوف کی تخیل اگر جذبات کے تمام اقسام کی ایک ایک کر کے تحلیل و تشریح کی جائے تو یہ کام بھی ختم نہ ہوگا۔ لہذا تفصیل بحث کے لئے ہم خوف اور غصہ دو جذبات کو لیتے ہیں، بعد کو جب ہم اور ان کی فعلیت سے الگ تصوری فعلیت پر بحث کریں گے تو اس وقت جذبہ کی کچھ اور اشکال پر بھی نظر ڈالنے کا موقع ملے گا۔

تمام دیگر مولم احساسات کی طرح خوف میں بھی میلان طلب کا ہیجان اور اس میں مزاحمت ایک ساتھ رونما ہوتی ہے۔ لیکن یہ طلب لار یا ایک خاص قسم کی ہوتی ہے، یعنی اس میں ایک خطرناک قسم کی صورت حال کم و بیش شدت کے ساتھ

اپنے مطابق عمل کی طالب ہوتی ہے۔ اس طرح ہر جو چیزیں خوف کا باعث ہوتی ہیں ان کا اپنی نوعیت میں حملہ آور نہ یا مخالفانہ ہونا ضروری ہے، موقع خوف کیلئے لازمی ہے کہ وہ متصور کے سامنے ایسی صورت میں نہ آئے، جس سے بچن اور بھاگنا آسان اور یقینی ہو۔

خوف کے لئے ضروری ہے کہ شعور پر اس کا حملہ کم و بیش ایسا شدید اور مستقل ہو جو اپنی صورت حال کے مطابق عمل کر سکے۔ ساتھ ہی یہ تجربہ کچھ اس نوعیت کا ہونا چاہئے جس سے قوتِ عمل باطل ہو جائے۔ یعنی جس فعلیت کو یہ بھان متقاضی ہے اس میں برہمی واقع کر دے۔ اس تشریح سے معلوم ہوتا ہے کہ خوف ہمیشہ غیر مفید ہوتا ہے، اور تنازع المذاق میں باہر ہوئے کے سوا اس سے کچھ نہیں ہو سکتا۔ یہ نتیجہ ایک حد تک صحیح ہے، کیونکہ خوف سے خوف زدہ شکار کو نہیں بلکہ حملہ آور جانور کو فائدہ پہنچتا ہے۔ بہت سے پرندے بندوبست سے زخمی ہوئے بغیر محض اس کی آواز سے اس طرح منہ پھیل کر مار پھینتے ہوئے زمین پر آ جاتے ہیں کہ گویا ان پر بجلی گر پڑی، سیل کا شکار کیلئے والے اکثر اپنے شکار کو حاصل کرنے کے لئے پہلے ڈر کر فلیج کر دیتے ہیں۔ لیکن جس حالت میں کہ خوف اس طرح جانور کو بالکل بے حس و حرکت کر دیتا ہے اس حالت میں بھی یہ ہمیشہ غیر مفید ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ بے حس و حرکت ہو جانے میں یہ زیادہ ممکن ہو جاتا ہے کہ جانور اپنے شکار کی نظر سے بچ جائے۔ جس صورت میں کہ ذہنی اختلالات اتنے شدید نہیں ہوتے کہ حیوان کی عملی قوت کو بالکل ہی باطل کر دیں تو یہ بھاگ یا چھپ جاتا ہے۔ جس حد تک بھاگنے اور چھپنے کی یہ حرکتیں براہِ راست خوف کا ظہور ہوتی ہیں، ان کی ذہنی تعلیم کی اس عام اصول سے توجیہ کی جاسکتی ہے، کہ جب ذہنی فعلیت کی بعض جہات سدود ہوتی ہیں تو پھر جس جہت میں بھی اس کو راستہ ملتا اسی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ چنانچہ جب کوئی جانور خوف کی وجہ سے نسبتاً زیادہ مشکل اور یقینی حرکات حسبِ موقع اختیار کرنے سے معذور ہوتا ہے، تو بس یہ بھاگ کھڑا ہوتا ہے۔ اب ممکن ہے کہ فی الواقع حالات ایسے ہوں جن میں بھاگ جانا ہی بہتر ہو، یا سخت کامرنہ ہی ایک کارآمد و مفید ذریعہ ہو۔ ایسی صورت میں خوف، جس کی بنا پر جانور بھاگتا

ہے، مفید ہوتا ہے۔ بالعموم جب دشمن کو دیکھ کر جانور سبھاگتے یا تپتے ہیں، تو ان کے لئے بہترین تدبیر یہی ہوتی ہے۔ لیکن ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا۔ کتا ح میا نے کی آواز سن کر سبھاگتا ہے، تو اس کو سبھاگنے سے کچھ فائدہ نہیں ہوتا۔ علاوہ انہیں دشمن سے بچنے میں بھی خوف کچھ نہ کچھ مضر ہی ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جذبہ کے ہجبان کی بنا پر ممکن ہے اس کی رفتار تیز ہو جائے، لیکن ساتھ ہی یہ کم و بیش اسے باختہ ضرور ہو جاتا ہے، جس سے ہوشیاری اور تہہ سہر کی بصیرت کم ہو جاتی ہے۔ چنانچہ بعض اوقات جہان دیوانہ وار خود اس خطرہ میں گھس جاتا ہے۔ جس سے بچنے کی کوشش کرتا ہے، یا اس سے بھی زیادہ ہلکا کھڑے ہو جاتا ہے۔ بولٹھی تجربہ کار بولٹھی پر خوف کا بہت ہی کم اثر ہوتا ہے، کیونکہ یہ شکار یوں سے بچنے میں جیتناک دلچسپی اور جالاک کی کاٹھون دیتی ہے، اور تہہ سہر اس کی نظر اور اس کے ادراک کی تیزی بے متل ہوتی ہے۔ دھماٹھ میلا بولی نے اس قسم کی بولٹھی کے متعلق لکھا ہے کہ اس کا دل اس کے تنہ جسم کی طرح سخت جری اور ہر اندھی کی طرح قوی ہوتا ہے، باقی فائدہ خوف کے عام سوال کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ ضرور موت سے بچنے کا ایک ذریعہ ہے۔ مگر ساتھ ہی یہ کچھ ایسا بے ڈھنگا ذریعہ ہے کہ ایک حد تک خود اپنی ہی غارت کو فوت کر دیتا ہے خصوصاً اس حالت میں جبکہ یہ جذبہ بہت زیادہ شدید ہوتا ہے۔ نقول موسو کے کہ جس قدر خطرہ شدید ہوتا ہے اسی قدر ایسے روجل جو جانور کے لئے قطعی طور پر مضر رسال ہیں زیادہ قوی ہو جاتے ہیں۔

اب ہم ان اسباب و شرائط کو بیان کرتے ہیں جن سے خوف پیدا ہونا ہے (۱) جب کوئی واقعی جسمانی تکلیف (دشمنوں وغیرہ کی ہکافی شدید ہوتی ہے، تو اس کے ساتھ وہی مضعیف ہجبان اور جسمانی ذہنی فعلیت کی وہی ہکاری و معذوری پائی جاتی جو خوف کا خاصہ ہے۔ بچنے کی وحشیانہ کوششیں، تنفس میں دشواری، دل کی دھڑکن رعشہ وغیرہ، یہ تمام علامات جسمانی تکلیف کی حالت میں بھی اسی طرح

ہوتی ہیں، جس طرح کہ خوف کے عالم میں اہل دو حالتوں کے باہم صرف مماثلت ہی نہیں بلکہ یہ افس کا تعلق بھی نظر آتا ہے۔ یعنی جب کوئی ایسی شے جو پہلے اہم کمات ہو چکی ہو، دوبارہ سامنے آتی ہے تو اس کے ساتھ خوف کا جذبہ بھی کچھ نہ کچھ پیدا ہو جاتا ہے، بشرطیکہ اس خوف پر غصہ نہ غالب آگیا ہو۔ اسی سے ہر بڑا اسپنسر کا ذہن اس طرف گیا کہ خوف اُس کو کم حوس کے اعادہ و احیا، پرستل ہوتا ہے، جو پہلے کسی خوفناک شے سے پیدا ہو چکی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ اس امر کی ہر شخص تصدیق کر سکتا ہے کہ جس ذہنی حالت کو خوف کہتے ہیں، وہ کو کم نتائج کے ذہنی استحضارات پرستل ہوتی ہے، یا لیکن اس خیال کی تردید اس سے ہوتی ہے، گو کو کم حوس اپنی خاص کیفیت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ہایت مختلف ہوتی ہیں، تاہم ان سے خوف کا جذبہ پیدا ہوتا ہے وہ بہت کچھ یکساں اور اپنی نوعیت میں ان حوس سے اُس سے زیادہ مختلف ہوتا ہے جتنا کہ وہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ علاوہ اس کے خوف کا جذبہ بعض اوقات اُن اصلی تجربات سے زیادہ شدید و ناگوار ہوتا ہے، جن کا یہ احیا یا ذہنی استحضار فرض کیا گیا ہے۔

جب گزشتہ زمانہ کا کوئی مومن تجربہ کسی موقع پر خوف کا باعث ہوتا ہے تو اس وقت حقیقتہً جو کچھ ہوتا ہے وہ دین کی مثال سے واضح ہو جائیگا۔ ایک بچہ کو شعلہ کی چمک اجمعی معلوم ہوتی ہے، اور وہ اس کو پکڑ لیتا ہے، جس سے اس کا ہاتھ بری طرح جل جاتا ہے۔ اس کے بعد جب وہ شعلہ کو پھر کبھی دیکھتا ہے تو ڈرتا ہے، ڈر کا یہ جذبہ اس وقت کے ادراک سے اس لئے تعلق رکھتا ہے، کہ پہلے کی مومن حوس کا باعث وہی شے ہوئی تھی جس کا اس وقت ادراک ہو رہا ہے، پہلی مومن حوس جب واقع ہوئی تھی تو ایک ایسی اور اکی فعلیت کے جز کے طور پر واقع ہوئی تھی جو اپنے تمام پہلوؤں کے اعتبار سے منفرد مسلسل تھی، یہی حوس الم کا اضافہ مومن شے کے بعد ہی ادراک پر بطور ایک علیحدہ اور جداگانہ واقعہ کے نہیں ہوا، استغناء بلکہ گویا وہ ایک ہی مسلسل عمل کا ایک پہلو تھا۔ اس طرح اس میں اور ک اور جلنے کی حوس دراصل

ابک ہی شے کے اور اک کے اجزائیں۔ لہذا جلنے کی تکلیف اور اکی مل کی مجموعی نوعیت اور اس رجحان میں جو بحرین حیثیت الکل اسے بعد محو جاتا ہے لازمی طور پر بہت ہی اہم فرق پیدا کر دیتی ہے اسی لئے جب وہ تھے دوبارہ نظر آتی ہے، تو سابقہ معلوم تجربات کے واقعہ ہونے سے پہلے ہی اس کے احساس دیکھنے کا شعور اس سے بہت مختلف ہوتا ہے، جو اس صورت میں ہونا جب کہ جلنے کا تجربہ کبھی ہوا ہی نہ ہوتا ایسی حالت میں حرکی عمل میں اہم تغیرات ہو جاتے ہیں اور طبیعت شعلہ کو یکڑنے کے بجائے اس سے بچنے اور بچھے ہٹنے پر مائل ہوتی ہے۔ علاوہ برہن ابک ویسا ہی منتشر عصبی بہجان پیدا ہو جانا ہے جبکہ جلنے کے وقت ہوا استھا، یہ کیفیت مجموعی سارے سم پھیل جاتا ہے۔ جس سے بالائی ادویہ و موی کا شش، دل کی دھڑکن، جسم میں کپکپی، عمرہ اور ان کے مطابق عضوی حسیں پیدا ہو جاتی ہیں۔

دجہا، اور جو کچھ ہم نے یاں کہا ہے، اس کی حجت اس سے اور بھی واضح ہو جاتی ہے، کہ خوف مائع تکلیف یا ضرر کے تجربہ کے بغیر بھی پیدا ہوتا ہے کسی ارتسام کا محض اجاگہن، اس کی سند بہ دونوں علل وجود کے پیدا کر دینے کے لئے کافی ہیں۔ شدید شور جس کے لئے ہم نے سے تیار نہ ہوں وہ بھی تھوڑی سی جھجکا پیدا کر دیتا ہے۔ بہت سے لوگ باؤل کی گرج سے ڈر جاتے ہیں، حالانکہ یہ جانتے ہیں کہ اس سے کوئی مسرت نہ پہنچے گی۔ البتہ اس میں شک نہیں، کہ اس کا کچھ اختصار نظام عصبی اور اس کی وقتی حالت پر ہوتا ہے۔ خدگوش یا جنگلی چوہے کو ڈرا دینا نہایت آسان ہے۔ اگر ہم غم و دگی کی حالت میں ہوں، تو خیف ساسور بھی گھبرا دیتا ہے۔ بعض اہرام میں ہیں، کہ ان میں آدمی کو تقریباً ہرنے سے ڈرایا جاسکتا ہے اگر کوئی نمانوس شے یا اجنبی جانور دفعہ گھونسلے کی طرف آجائے تو پرندوں کے بچے ڈر کر گھونسلے میں دھک جاتے ہیں، حالانکہ اگر ان کا ہلکا ترین دشمن مثلاً سانپ اس طرح اچانک نہ آئے تو ان سے کوئی پریشانی ظاہر نہیں ہوتی۔ پرندوں کے بچے کے لئے کاغذ کا ٹکڑا جو اسے اچانک اڑتا ہوا آجائے اتنا ہی خوفناک ہوتا ہے جتنا کہ وہ تکرار جو موت کے بچوں کے ساتھ اس پر حملہ کر رہا ہو، کسی شے

کا اچانک قریب آجانا یا کسی شدید حس کا یکایک پیدا ہونا، قدرۃ حرکت، یعنی عملی تطابق کو مقتضی ہوتا ہے۔ ساتھ ہی اس کی یہ شدت یا اچانک پن ایسا بوجھلا دیتی ہے کہ کوئی معقول و موثر رد عمل ناممکن ہو جاتا ہے۔ یہ اس صورت میں اور بھی زیادہ نمایاں ہوتا ہے، جب کہ کوئی ارتسام اچانک ہونے کے ساتھ غیر مانوس بھی ہو۔ نفس نامانوسیت یا اجنبیت کسی غیر معمولی شدت یا اچانک پن کے بغیر بھی شدید سے شدید خوف کا باعث ہو سکتی ہے۔ تو انگو مہم کے لوگ جس گوریلے کے بچہ کو لائے تھے، وہ چلی سنوروں سے بہت گھبراتا تھا، بادل کی گرج، بارش کی آواز اور خصوصاً بالنسری یا قرنا کے طویل سُرسے یہ اس قدر گھبراتا تھا، کہ فوراً آلات ہفتم متاثر ہو جاتے تھے جس کی وجہ سے اس کو آبادی سے دور ہی رکھنا مناسب معلوم ہوا تھا، اس گوریلے کو ان چیزوں سے جس قسم کی نامانوسیت پریشان کرتی تھی وہ ظاہر ہے کہ ان کی محض جدت ہی تھی۔

نامانوسیت، جیسا کہ ابھی معلوم ہو چکا ہے، ممکن ہے محض جدت ہی پر مشتمل ہو۔ لیکن اس کی ایک اور قسم بھی ہے جو صرف جدت کو نہیں بلکہ معمولی تجربہ سے تصادم کو بھی متلزم ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ ایک تجربہ روزمرہ کے واقعات کے اس درجہ خلاف ہو کہ شعوری زندگی کے عمل کو قطعاً باطل یا مغلل کر دے اور صحیح مطابق کا امکان فوت ہو جائے۔ بھوت پریت کا خوف اس کی ایک عمدہ مثال ہے۔ یہ خوف ضرر کے کسی متعین یا غیر متعین خیال پر اتنا مبنی نہیں ہوتا جتنا کہ تجربہ کی بالکل غیر معمولی نوعیت پر۔ یہ معمولی واقعات کے دائرہ سے اس درجہ باہر، اور معمولی تجربہ کے حالات کے اس قدر مخالف ہوتا ہے کہ آدمی کے حواس بالکل باختہ ہو جاتے ہیں۔ یہ اپنی اجنبیت کی بنا پر نہایت شدید بیچ پیدا کرتا ہے، اور ساتھ ہی، نفس اس اجنبیت ہی کی بدولت عملی اور ذہنی فعلیتوں کے تمام راستے سدود ہو جاتے ہیں۔ اس شدید خوف کا جو بھوت پریت کی فرضی موجودگی سے پیدا ہوتا، اگر اُس غالب و عجیب و غریب شگوار سی سے مقابلہ کیا جائے جو بھوت پریت کا تھقی قصہ مننے یا پڑھنے سے حاصل ہوتی ہے تو سمجھنے

میں آسانی ہوگی۔ واقعات کے طور پر سامنے آتا ہے، اور اس امر کا مقتضی ہوتا ہے کہ فوراً اس کے مطابق عمل کیا جائے، لیکن ساتھ ہی یہ عمل قطعی طور پر کوئی ناممکن بھی کر دیتا ہے۔ بخلاف اس کے جہاں اس قسم کی عملی ضرورت محسوس نہیں ہوتی، وہاں ممکن جو واقعی تجربہ کے قیود سے آزاد ہوتا ہے، انبساط کا ایک درلود بن جاسکتا ہے۔

حیوانات کو بھی اس قسم کے تجربات ہو سکتے ہیں جیسے انسان کی عمدہ مثال دی گئی ہے۔ حیاتیات کے ایک مشہور عالم پروفیسر بروکس کے پاس ایک کتا تھا، جو ایک دن یہ دیکھ کر کہ درخت پر ایک بڑی بڑی ہوئی ہے جو خود بخود پھٹی چلی جا رہی ہے اس کی ایسی کیفیت ہو گئی تھی کہ جیسے کسی کو مرگئی ہو۔ واقعہ یہ تھا کہ بڑی میں تانکا بندھا ہوا تھا جس سے اس کو اس طرح کھینچا جا رہا تھا کہ کتے کو نظر نہ آتا تھا، جیسے نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ دیکھے کہ جس کرسی پر وہ بیٹھا ہے وہ خود بخود کھینچی ہوئی چلی جا رہی ہے، تو اس کے دل کی حرکت رک جائیگی۔

۱۔ غصہ کی تحلیل یہ جذبہ بچہ میں قریباً شروع ہی سے موجود ہوتا ہے۔ ابتداً غصہ کی حرکت کی غفلت کی ایک خاص صورت میں ظاہر ہو کر اور اسی سے تشفی حاصل کرتا ہے۔ شروع ہی سے اس کی صورت ایک ایسی کوشش کی ہوئی ہے جو یوری قوت سے مزاحمت پر غالب آنا چاہتی ہے۔ چھوٹا بچہ جس کو اپنا غصہ نکالنے کا ابھی کوئی متعین طریقہ معلوم نہیں ہوتا وہ نامتعین طور پر ہاتھ پیر چلانے کی ایسی بے تک حرکات کرتا ہے جن سے خارجی اشیاء کی مزاحمت اتفاقاً ہی ہوتی ہے۔ دقونی شعور کی ترقی کا کام صرف یہ ہوتا ہے کہ ان پرانے نامتعین حرکات کو نسبتاً متعین و محدود کر دیتی ہے۔ جب بچہ ذرا بڑا ہوتا ہے تو غصہ میں اپنے کھیلوں کو پھینکتا، پھینکتا یا توڑ ڈالتا ہے۔ یا اگر کوئی شخص اس کی خواہش میں مزاحم ہوتا ہے تو مار تار، طعنے، یا دھمکیاں دیتا ہے۔ سن رسیدہ لوگوں کو بھی غیظ و غضب کی حالت میں برتن وغیرہ توڑنے سے کچھ تشفی ہو جاسکتی ہے۔ اسی لئے اس کی طبیعت میں کسی نہ کسی شے کو توڑنے پھوڑنے یا خراب کرنے کا ایک شدید میلان ضرور ہوتا ہے۔ جس حد تک کہ اس کا غصہ نہیں

و متعین ہو جاتا ہے، اُس حد تک یہ تباہ کن نسویتی زیادہ خاص طور پر اس شے کے خلاف عمل کرتی ہے، جو اُس کی خواہشوں میں مانع یا مزاحم ہوتی ہے۔ لیکن جب حالات ایسے ہوتے ہیں کہ یہ تشفی حاصل نہیں ہو سکتی، تو یہ ایک مشہور بات ہے کہ غضبناک آدمی اپنا غصہ بے قصور انخاص یا استیاء پر اُٹارتا ہے، اور اس طرح بچہ کی حالت کے قریب ہو جاتا ہے۔ اگرچہ جسمانی قوت کے ذریعہ مزاحمت پر غالب آنے کا رجحان غصہ میں ہمیشہ کچھ نہ کچھ شریک ہوتا ہے، لیکن عقلی ترقی کے ساتھ رفتہ رفتہ اس کی جگہ تصوری تشفی لیتی جاتی ہے۔ یہ جاننا بلکہ بعض اوقات محض خیال کرنا کافی ہو جاتا ہے کہ مخالف قوتیں ہمارے واسطے سے پامال ہو گئیں۔ یہ امر اسیں تناک نہیں کہ تصوری زندگی کا براہ راست نتیجہ ہوتا ہے، جس سے اور اکی زندگی کے مقابلہ میں اس کی روز افزوں اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن تصوری تشفی کی صورت میں بھی مخالفت و مزاحمت کو باطل کرنے کی تسویق کی فی الجملہ دوسری اشیاء پر غصہ لگا لے سے تشفی ہو سکتی ہے۔ تمیں کھانے سے جو تسکین ہوتی ہے وہ اسی کے تحت آتی ہے کیونکہ اسیں اُن تصوری حدود اور باندیوں کو توڑا جاتا ہے جو اجتماعی رسم و رواج یا مذہبی خیالات کی قائم کردہ ہوتی ہیں۔

اب حیوانات کو تو معلوم ہو گا کہ اُن کا غصہ زیادہ تر موردی نظام اور عام عادات زندگی پر مبنی ہوتا ہے۔ اسپنسہ کہتا ہے کہ حیوانات میں اس ہلک جاذبہ کا اظہار نظام مصلحت کے ایک عام تناؤ، دانتوں کے پیسے، پنچوں کے پھیلنے، آنکھوں کے نلکنے، رتھصوں کے یھو لے اور عزائے وغیرہ سے ہوتا ہے، اور یہ اُن حرکات کی نسبت کمزور صورتیں ہیں جو جانور سے شکار کے وقت ظاہر ہوتی ہیں۔ اس دعوے میں دو بانیں قابل غور ہیں۔ اول تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جذبہ کا اظہار ایسی حرکات سے ہوتا ہے جو زیادہ ترقی یافتہ افعال کی محض ابتداء ہیں۔ یہ خیال قطعاً غلط ہے، کیونکہ واقفانہ پیرنا پھاڑنا بھی اسی طرح غصہ کا اظہار ہو سکتا ہے، جیسے کہ دانت پھینا اور پنچوں کا دکانا ہے۔ دوسرا نتیجہ اس سے یہ نکلتا ہے کہ غصہ صرف شکاری یا

خونخوار جانوروں کا خاصہ ہے۔ یہ بھی واقعہ کے خلاف ہے، کیونکہ ہاتھی شکاری جانور نہیں ہے، لیکن اس کو بھی نہایت آسانی کے ساتھ غصہ دلایا جاسکتا ہے غصے کیلئے درہل شکاری نہیں بلکہ جنگی جبلت ضروری ہے۔ ہمت سے گھانس کھانے والے جانور جو معمولاً بہت سیدھے ہوتے ہیں، جفتی کے زمانہ میں جبکہ جنگ و جدل کی صنی تسلیق، جس کا بہترین سیدھا جینی رقابت ہے، براہِ نیچر ہوتی ہے، نہایت خطرناک ہو جاتے ہیں۔ عام طور پر ہم یہ کہہ سکتے کہ بعض حیوانات مثلاً ہاتھی خطرہ اور مزاحمت کا مقابلہ زور و قوت سے کرتے ہیں، اور بعض مثلاً جنگلی چوہا یا خرگوش وغیرہ بھاگنے اور چھپنے سے کرتے ہیں لیکن کچھ ایسے بھی ہیں جو عموماً خطرہ و مزاحمت کا مقابلہ بھاگنے اور چھپنے سے کرتے ہیں تاہم بعض موسموں میں زور و قوت سے مقابلہ کرنے لگتے ہیں، بلکہ کبھی کبھی حملہ آور بھی ہو جاتے ہیں۔ سلطان مقابلہ یا جنگ اُس جذبہ باقی قلبہ کی جس کو ہم غصہ کہتے ہیں، مقدم شرط ہے۔ تمام ایسے جانوروں کو غصہ دلایا جاسکتا ہے، جن کے کھیل میں مصنوعی جنگ کی شان ہوتی ہے۔ کسی قسم کی مزاحمت، کوئی مخالفت یا ذہنی فعلیت کی رکاوٹ باعثِ غضب ہو سکتی ہے۔ اگر یہ مزاحمت کسی خارجی عامل اور بالخصوص کسی دوسرے حیوان کی طرف سے ہوتی معلوم ہو تو اس میں شتمن کر دینے کا اور زیادہ امکان ہوتا ہے۔ اگر خود ہم سے کوئی قیمتی چیز کھو جائے یا اس کو کہیں رکھ کر بھول جائیں تو ہم کو محض رنج ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص یا شے اس کو ہار سی آنکھوں کے سامنے توڑ دے تو ہمارے غصہ کا زیادہ امکان ہوتا ہے، لیکن یہ فرض نہ کر لینا چاہئے کہ غصہ ہمیشہ صرف غصہ دلائے والی شے ہی پر آتا ہے۔ بلکہ اس کے برعکس یہ جذبہ دراصل تباہ و برباد کرنے کی ایک عام تسلیق ہوتی ہے۔ البتہ جو سے اس تسلیق کی باعث ہوتی ہے اس کی طرف تو یہ خاص طور پر راجع ہو جاتا ہے لیکن جب اس میں کامیابی نہیں ہوتی تو پھر جو چیز بھی سامنے آجاتی ہے اس پر صرف ہو جاتا ہے اور عمدہ و مقید صرف تعلیم و تجربہ کے بعد ہوتا ہے۔

جو حالات ایک جانور میں خوف پیدا کرتے ہیں وہ دوسرے میں غصہ کا باعث ہو سکتے ہیں۔ ہر ایسی شے جو راہ طلب میں مزاحم ہو تباہ کن برہم کنی کا باعث ہو سکتی ہے۔ لیکن خوف میں ذہنی اور جسمانی فعلیت ہیجان میں آنیکے ساتھ ہی اگر رک بھی

جاتی ہے۔ اب جو مزاحمت یا مخالفت کمزور یا نور کے بھاگنے اور چھپنے کے سوا باقی ساری
 فعلیت کو معطل و مفلج کر دیتی ہے، وہ ایک جنگلی حیوان کو سخت مقابلہ اور جوالی حملہ کیلئے
 تیار کر دے سکتی ہے۔ یہی جسمانی الم پر بھی صادق آتا ہے۔ جسمانی تکلیف کے برداشت
 کرنے میں انسان کا طرز عمل مختلف ہوتا ہے، کبھی وہ اس سے بھاگتا ہے، اور کبھی
 مقابلہ پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ لڑائی کے جوش میں زخم کی تکلیف عموماً لڑنے والے کو اور
 شعل کر دیتی ہے۔ خونخوار جانور مثلاً تیر چیتے وغیرہ زخمی ہونیکے بعد نہایت سخت حملہ کرتے
 ہیں۔ بلٹ نے حشرات الارض کی زندگی سے ایک عمدہ مثال دی ہے۔ کاٹنے والی
 چیونٹیوں کے ذکر میں لکھا ہے کہ اگر خشک موسم میں ان کے راستے میں تھوڑا سا محرق
 مادہ چھڑک دیا جائے تو اس سے وہ بالکل دیوانی ہو جاتی ہیں اور ایک دوسرے
 کو مارنے لگی ہیں..... ایک دو گھنٹے کے عرصہ میں ان کے گھمے کے گھمے ایک
 دوسرے سے پیٹے ہوئے کاٹے نظر آئینگے اور اکثر چیونٹیاں کٹ کٹ کر دو
 ہو جائیں گی، اور بہتوں کی ٹانگیں وغیرہ غائب ہوں گی۔

کتاب سوم

حصہ دوم: عالم خارجی کا ادراک

(۱)

باب

مسئلہ زیر بحث کی نوعیت اور اسکے ابتدائی مسلمات

۱۔ عالم خارجی کے عام بول چال میں ہم خارجی دنیا سے وہ منظم چیزیں مراد لیتے ہیں جو فضا کے مکانات میں پھیلی ہوئی ہیں اور جن کا وجود، قیام، تغیر و تبدل وغیرہ ان کے جاننے والے افراد کے ذہنی عمل پر موقوف

نہیں سمجھا جاتا۔ اس خارجی عالم کے تین خصائص ایسے ہیں جن کو برابر پیش نظر رکھنا چاہئے۔ (۱) امتداد فی المكان، یعنی مکان یا فضا میں پھیلا ہونا۔ (۲) افراد کے علم و فہم پر اس کا موقوف نہ ہونا (۳) وہ وحدت جس کی بنا پر اس کے مختلف اجزاء ایک ہی کل سے تعلق رکھتے ہیں، یعنی سب کی سب ایک ہی عالم خارجی کے اجزاء ہیں۔

۲۔ نفسیاتی بحث | عالم خارجی کے متعلق دو مختلف سوالات یا بحثیں پیدا ہوتی ہیں

جس میں خلط بحث نہ کرنا چاہئے۔ اولاً تو یہ ہے کہ عالم خارجی کی فی لہسہ کیا حقیقت و نوعیت ہے۔ اس سوال کی صورت میں ہلکے سببوں کا جائزہ لیا جاسکتا کہ اشیاء خارجی کی حقیقت کے متعلق روزانہ کی معمولی زندگی میں جو خیال مفروضہ تسلیم ہے اس کو خواہ مخواہ مان لیں۔ کیونکہ یہ خیال گویا بجائے جو معمولی کار بار کے لئے بالکل کافی ہے، تاہم مکمل ہے، کہ فلسفیانہ تنقید کے معیار پر پورا نہ اترے، بلکہ صحیح و ترسیم کا مخرج ہو۔ چنانچہ برہنہ اور جہاں اسٹورٹ مل کے نزدیک ادراک کر لے والے وہ ہیں کے حسی تجربات سے علیحدہ لہسہ الاخر میں ایسی اشیاء کا کوئی وجود نہیں، جو بذات خود قائم ہوں، جنہیں تغیر و تبدل ہوتا ہو اور جو ایک دوسرے پر عمل کرتی ہوں، بلکہ ان کے نزدیک اشیاء خارجی کی حقیقت ممکن و واقعی حسیوں کے ایک مقررہ نظام سے زیادہ نہیں ہے۔ یہ خیال اسی جگہ پر صحیح ہو یا غلط، لیکن ہماری روزانہ زندگی یا علم طبیعی کے مسلمات کے قطعاً منافی ہے، جس کا دعویٰ انسان کی عام فہم معلیم سے جنگ کے بغیر نہیں کیا جاسکتا۔

دوسرا سوال جس سے ہماری بحث کو یہاں تمام تر تعلق ہے وہ ماحول الطبیعی کا نہیں، بلکہ نفسیات کا ہے۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے اشیاء خارجی کا یقین جس پر معمولی فکر و عمل کا دار و مدار ہے ایک سلسلہ امر کی حیثیت رکھتا ہے، جس کی صحیح و تنقید کی ضرورت نہیں۔ بلکہ ان خیالات کو صرف اُس ذہنی عمل سے بحث ہے کہ جس کی بنا پر وجود خارجی کا یقین اپنے ابتدائی مراتب سے ترقی کر کے ہمارے موجودہ شعور کی عینہ حالت تک پہنچا ہے۔ یہ عمل عام طور سے اُسی ترقی پذیر توجہ پر مشتمل ہوتا ہے، جس کا فعل قوت ماسکہ و استلاف کے ساتھ مسترد ہوتا ہے، اور جو گزشتہ زمانہ کے حاصل کردہ نتائج کو نئے اکتسابات کے لئے بطور بنیاد کار کے محفوظ رکھتی ہے۔ خارجی چیزوں کا علم نہ درج سے آخر تک حسی تجربہ پر موقوف ہے۔ لیکن جس طرح ذہنی ترقی کا قدم اگے بڑھا جاتا ہے، اسی طرح حسی تجربہ کی نوعیت کا انحصار اس کے اکتسابی معنی پر ہوتا جاتا ہے۔ اور علماء نفسیات کا مخصوص کام بس یہی ہے، کہ وہ ان مراتب و مدارج کا پتہ چلیں جن کی وساطت سے توجہ ماسکہ و استلاف اور اعادہ کی قوتوں نے یہی اکتساب حاصل کئے ہیں۔

لیکن پہلے ایک اصولی مسئلہ یہ طے کر لینا ہے کہ تجربہ حسی یہ معنی اکتسابی ہی سے قطع نظر کر کے اصلی یا غیر اکتسابی معنی کا کتنا جز ہو کر تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ مگر اس تسلیم سے یہ لازم نہیں آتا کہ جن اجزاء کو اسی ماں لیا گیا ہے، وہ خواہ مخواہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے ایسے ہیں جو اکتسابی ماں ہی نہیں ہو سکتے، اور اس لئے کسی عالم نفسیات کے لئے ان کی توجیہ کی کوئی سر ایک فعل عبث ہے، بلکہ اس قسم کی بحثوں کو نظرِ عمیہ علم کے لئے معمول دینا چاہئے۔ البتہ عالم نفسیات کے لئے خاص طور پر خیال رکھنے والی بات یہ ہے کہ جن چیزوں کو وہ تہمتہ اندہ کرنا چاہتا ہے، ان کو نادانستہ ذہنی نشوونما کے اصولی شرائط نامحکم دوری استمدلال و توجہ کے خطرہ میں نہ مبتلا ہو جائے۔ اس طرح کے مغالعات سے بچنے کی بہت دین صورت یہ ہے کہ جن چیزوں کے اکتسابی ہونے کی وہ ذہنی طور پر توجیہ نہیں کر سکتا، ان کو اصلی و غیر اکتسابی فرض کر لے۔

۳۔ ابتدائی سلیکات | عالم خارجی کا موجودہ مفہوم دو چیزوں پر مشتمل ہے (۱) مختلف اجزاء کی باہم مربوط کثرت (۲) اور ایک نظام وحدت۔ ان ہی دو اعتبارات کی اصل واجبہ اکاہم کو پتہ لگانا ہے۔

تجربات حسی کے لئے شروع ہی سے جو شے ہو کر تسلیم کرنا پڑتی ہے، وہ یہ ہے کہ ان کو نفس حسی احضارات کے علاوہ کسی اور شے پر مشتمل ہونا چاہئے۔ کیونکہ اگر کوئی ایسا مرتبہ تسلیم کر لیا جائے، جس میں ذہن کو صرف اپنے حسی تجربات ہی کی خبر ہونی ہے، تو پھر نفسیات کی رو سے کوئی ایسی صورت ممکن نہیں نظر آتی، کہ اس مرتبہ سے ہم خارج از ذہن موجود بالذات اشیاء کے علم تک کیسے پہنچ سکیں۔

ظاہر ہے کہ یہ تبدیلی قوت حافظہ و استلاف کی بنا پر تو واقع نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ جس شے کا کبھی علم ہی نہیں ہوا۔ اس کی یاد کیا معنی۔ لہذا اگر ہمارا ابتدائی علم صرف اپنے حسی تجربات ہی تک محدود ہو، تو زیادہ سے زیادہ ان گزشتہ و آئندہ اور دیگر ممکن حسی تجربات ہی کے ساتھ ملا سکتے ہیں، لیکن موجودات کی کوئی ایسی دنیا نہیں معلوم کر سکتے، جو ہمارے ان نفس حسی احضارات کی آمد و رفت سے سادہ و مستقل بالذات قائم ہے۔ لہذا ہمارے فرض کرنا پڑتا ہے کہ بسیط سے بسیط حسی اور اک جس سے عالم خارجی کا علم ترقی کرتا ہے، وہ محض حسی احضار پر مشتمل نہیں ہوتا، بلکہ اس احضار

کو ہم نفس احضار کے علاوہ کسی دوسری شے سے مشروط و وابستہ سمجھتے ہیں۔
اب احتیاط کے ساتھ یہ جان لینا ضروری ہے کہ اس ابتدائی فرض تسلیم میں
قطعی طور پر کیا شے داخل ہے، تاکہ آگے چل کر دشواریوں میں نہ مبتلا ہونا پڑے۔
ہم نے جو کچھ فرض کیا ہے، وہ یہ ہے کہ بسیط سے بسیط حسی اور اک بھی اس معنی کر کے
مرکب ہوتا ہے، کہ وہ تجربہ حسی اور اس کی شرط دو چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے لیکن اس سے
یہ نہیں لازم آتا کہ ہمارا ابتدائی شعور اس مجموعہ یا مرکب کے اجزائے ترکیبی کی تحلیل سے
شروع ہوتا ہے، اور واضح طور پر شرط و مشروط میں فرق کرتا ہے۔ بلکہ اس کے برخلاف
یہ فرق و امتیاز جب تک خاص طور پر کوئی ضرورت داعی نہ ہو، ذہنی نشو و نما کے اعلیٰ مراتب
میں بھی نہیں کیا جاتا۔ یہ فرق صرف تنقیدی فکر و تامل کے وقت پیدا ہوتا ہے۔ ابتدائے
صرف ایک مجبوری شے ہمہ میں آتی ہے، جس کے ترکیبی اجزائیں باہم کوئی تیز نہیں ہوتی،
اور ذہن ان اجزا سے صرف اس معنی کر کے بالقوۃ واقف ہوتا ہے، کہ مجموعہ سے واقف
ہے جس کے یہ اجزا ہیں۔ مزید برآں ذہن کے پاس شرط کے وجود اور اسکی نوعیت کے
جاننے کا واحد ذریعہ صرف اس جس کا وجود و نوعیت ہے، جو اس شرط کے ساتھ مشروط
و وابستہ ہے۔ نفس شرط کو (بجائیت محض ایک مادی شے کے) مشروط سے قطع نظر

لے یہ قیدیں اسٹے لگائے دیتا ہوں، کہ شروع ہی سے ایک دوسری کے ساتھ ساتھ دو چیزوں کا
ارتقا ہوتا ہے، ایک تو عالم مادی کا محض اسکے مادی ہونے کی حیثیت سے، اور دوسرے اپنے
علاوہ دیگر اذہان کے علم کا اس دوسرے عمل میں نرائط حس کا علم جو اپنی ذات یا نفس کی توسیع سے ہوتا ہے، ایسی خود اپنی
احساس و ارادہ کرنے والی ذاتِ ساعہ کی ممانعت کو وسیع کر کے اسی طرح کے دیگر اذہان کے وجود کا
علم حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً جب میں کسی شخص کو کوئی بھاری چیز اٹھاتے دیکھتا ہوں، تو سمجھتا ہوں کہ اس کو
کم و بیش اسی طرح کے مدتجربات اسوقت حاصل ہو رہے ہیں، جیسے کہ مجھ کو اس حالت
میں حاصل ہوتے ہیں لیکن اس صورت میں اس شخص کو محض عالم مادی کا ایک جز نہیں سمجھتا،
بلکہ اپنے علاوہ اپنی طرح کل احساس و ارادہ کرنے والی ایک ذات یا ذہن خیال کرتا ہوں،
اس قسم کی توسیع ذات اور اشیا خارجی کے علم میں چولی داسن کا ساتھ ہے۔ دنیا سے مادہ
اور دنیا سے ذہن دونوں کا علم ساتھ شروع ہوتا ہے، اور بڑی حد تک دونوں کا ایک

کر کے جاننے کی کوئی صورت ہیں۔ یہی عموماً ترقی یافتہ شعور پر کبھی صادق آتا ہے۔ جس کی سب سے زیادہ تصدیق اس صورت میں ہوتی ہے، جب ہم ایسی خارجی اشیاء کے قیام و تغیر کے امکان پر غور کرتے ہیں، جو واقعاً حواس کے سامنے نہیں ہیں۔ کیونکہ ان کے قیام و تغیر کا اندازہ اپنے حسی احضارات کے قیام و تغیر ہی پر غور کرنے سے ممکن ہے۔ اگر حسی تجربہ سے ہم کلیتہً قطع نظر کر لیں، تو خارجی شے قطعاً ہماری گزرت سے نکل جاتی ہے۔

واقعی اور اکات کے درمیانی اوقات میں خارجی اشیاء کو ستراً موجود سمجھنا بہت زیادہ ذہن کے متعین تشاللات پر مبنی ہے۔ مثلاً کسی شے کو دیکھنے کے بعد جب میں اپنی آنکھوں کو بند کرتا ہوں، تو ذہنی تصویر کے ذریعہ سے اس کے بصری احضار کا خیال کر سکتا ہوں اور یہ سمجھ سکتا ہوں اگر میری آنکھیں کھلی رہتیں، تو یہ احضار بدستور قائم رہتا۔ جس سے اس مرئی یا مبصر شے کے ستراً موجود ہونے کا نتیجہ نکالتا ہوں، یعنی یہ سمجھتا ہوں کہ وہ برابر موجود ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ میں اپنے حواس کو قائم و ستر یقین کرتا ہوں، وراں حالیکہ ان کا تجربہ نہیں ہو رہا ہے، بلکہ مراد صرف یہ ہے کہ ستراً حواس کے جاننے اور ان کے شغلق خیال کرنے کا واحد ذریعہ یہی ہے کہ حسی احضارات کے تعلق سے ان پر غور کیا جائے۔ ایک دوسرے اسلوب سے یوں کہو، کہ جہاں واقعی حواس کا وجود نہیں ہوتا، وہاں ان کی تلافی ہکو ممکن حواس سے کرنا پڑتی ہے۔ لیکن یہ امکان صرف اسی حیثیت سے کام دیتا ہے کہ جس قائم و متغیر وجود پر یہ دلالت کرتا ہے، اس کی حقیقت واقعہً نفس ان حواس کے علاوہ ہے۔ لیکن اگر ممکن حواس کو ہم اس معنی میں استعمال کرنا چاہتے ہیں، تو لفظ ممکن کے مفہوم کو نہایت وسیع کرنا پڑے گا۔ اس کے معنی صرف طبعیاتی یا عضویاتی امکان کے نہایت چارٹیں شیاں ایچھر اور اس کے افعال کا طبعیاتی یا عضویاتی طور پر دیکھنا ناممکن ہے۔ مگر اس سے

بقیہ ماشیہ صفحہ گذشتہ دوسرے کے ساتھ ہی ساتھ ارتقا ہوتا ہے۔ لیکن باوجود اس باہمی وابستگی کے پھر بھی دونوں چیزیں الگ الگ اور قابل امتیاز ہیں۔ مادہ کو محض مادہ سمجھنے کیلئے ستراً حواس کی نیت مسلمہ کرنا کا واحد ذریعہ خود اس حواس کی نوعیت ہے، جو ستراً حواس پر مبنی ہوتی ہے۔

یہ کسی طرح نہیں ثابت ہوتا کہ ان مفروض حسوں کی قائم مقام بھری تصاویر سے ہم ان اعمال کا خیال نہیں کر سکتے۔ ضرورت صرف اس امر کی ہے کہ طبیعیاتی اور عضویاتی شرائط سے قطع نظر کر کے مفروض حسوں کی نوعیت بذات خود ایسی ہونی چاہئے کہ ہر کوئی کسی دوسرے ذہن کو ان کا تجربہ ہو سکتا ہو۔ جس کے ثبوت کے لئے یہ کافی ہے کہ ہر کوئی اسی قسم کے ذہنی مثالوں میں یا ان کا حصول ممکن ہے۔

اب یہ دیکھنا ہے کہ حسی احضارات اپنے شرائط کا ٹھیک ٹھیک پتہ کیسے دیتے ہیں؟ انفسیاتی اغراض کے لئے یہ ضروری و کافی معلوم ہوتا ہے کہ اس سوال کا جواب حسب ذیل طریقہ سے دیا جائے کہ ہمارے براہ راست ذاتی تجربہ میں جو علاقے پائے جاتے ہیں ان کے مطابق شرائط میں بھی باہم کسی نہ کسی نوعیت کے علاقائی موجود سمجھے جاتے ہیں۔ مثلاً احضار میں جو فرق یا جو مماثلت پائی جاتی ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ شرائط میں بھی اس کے مقابل کوئی نہ کوئی فرق یا مماثلت ضرور موجود ہے اسی طرح جو اسی تجربہ میں کسی شے کو ہم وجود دیا متوالی سمجھنا اس امر کو مستلزم ہے کہ اس تجربہ کے ماوراء بھی کوئی ہم وجودیت اور متوالیت پائی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عالم خارجی کے علاقے کا علم حسی احضارات کے علاقے کے علم کے ساتھ ساتھ نشو و نما پاتا ہے۔ مثلاً بہم امتدادیت سے جو امتداد مفہوم ہوتا ہے، وہ ہم وجود اجزا کا ایک متصل مجموعہ ہوتا ہے۔ لیکن جیسے جیسے لمبی و بھری احضارات میں الفعالت وضع، اور جہت کا ادراک ترقی کرتا جاتا ہے، ویسے ہی ویسے عالم خارجی میں بھی الفعالت وضع اور جہت کا ادراک ترقی کرتا جاتا ہے۔

یہاں جو کچھ ہم فرض کر رہے ہیں، اس کی صحیح نوعیت کا سمجھ لینا ضروری ہے ہمارا دعویٰ صرف یہ ہے کہ جس میں جو علاقے پائے جاتے ہیں، ابتدائی شعور کی رو سے شرائط جس میں بھی کہیں نہ کہیں ان کے مقابل علاقے کا پایا جانا ضروری ہے۔ کہیں نہ کہیں کی قید اس لئے ہے کہ مادہ کے کسی خاص متعین جز میں جو منفصل طور پر معروض ادراک جو ان کا پایا جانا لازمی نہیں ہے۔ اس وسیع مفہوم میں ابتدائی شعور کا جو اقتضا ہے، اس کی گندیب بعد کی ترقی علم سے کہیں نہیں ہوتی ہے۔ مثلاً چھڑی کے ایک حصہ کو اگر حوض میں ڈلوایا جائے، تو انکھ کو اس میں غیب کی محسوس ہوگی ظاہر ہے کہ بھری حس کے اس

فرق کے مقابل میں خود لکڑی کی شکل میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے لیکن اس جھڑی سے
شکیر پر جس طرح روشنی پڑتی ہے، اور اس سے توجہ جو شبکی ارتسام پیدا ہوتا ہے اس
میں ضرور فرق آگیا ہے۔ یا کانٹ کی ایک مثال کو لو، کہ جب ہم اوپر سے بیٹھے تاکہ
کسی عمارت کو دیکھیں۔ تو سطح ہمارے بھرات جس کیے باہر گئے پیدا ہوتے ہیں، اس طرح عمارت
کے اجزاء کیے باہر گئے نہیں پیدا ہوتے خود عمارت میں کوئی توانی نہیں ہے، لیکن آٹھ اور سر کی
حرکات ضرور متوالی میں عرض ابتدائی شعور جس نے کو نقصی ہے، اس کے سمجھنے کی بہترین صورت
یہ ہے، کہ مذکورہ بالا نوعیت کے واقعات سے اس کی تکذیب نہیں بلکہ اسے
تصدیق ہوتی ہے۔ اصلی وابستگی سے یہی شرائط حاصل ہیں، خواہ کچھ بھی ہوں۔ بانی
رہی ان شرائط کی مزید تحلیل و تفریق، اور یہ کہ کس طرح یہ باہم عمل کرتے اور ترکیب پذیر
ہوتے ہیں، تو اس کا تعلق ذہن کے زیادہ دقیق و پیچیدہ اعمال سے ہے اس
کا تعلق حقیقت مناجی کے اور اک کی نرقی سے ہے، نہ کہ اس کی ابتدا یا
شروعات سے۔

ہم کو یہاں موجود امت خارجی کی صرف انفعالی حیثیت سے نہیں
بلکہ اس جنبش سے بھی بحث ہے، کہ وہ ایک کل کے اجزاء
سمجھے جاتے ہیں۔ لہذا ہم کو یہ معلوم کرنا ہے کہ آیا عالم خارجی
کی اس وحدت کی توجہ محض اکندہ الی معنی سے ہو سکتی ہے، یا یہ خیال شروع ہی
سے کسی نہ کسی صورت میں، موجود تھا، خواہ وہ کبسا ہی ابتدائی کیوں نہ ہو۔

یہاں یہ اہم بات یاد رکھنی چاہیے، کہ ہمارے احساسات ایک کل یا
مجموعی تجربہ حسی کے صرف اجزاء ہوتے ہیں، جیسا کہ ڈاکٹر وارڈ نے لکھا ہے کہ کسی
ایک وقت میں ہمارے سامنے احضار کا ایک خاص مجموعہ یا سید ان شعور ہوتا ہے
جو نفسیاتی لحاظ سے واحد و مشتمل ہوتا ہے۔ اس سیدہاں کے بعد دوسرا سیدہاں
جو سامنے آتا ہے، وہ تمام تر نیا نہیں، بلکہ پہلے ہی میں جزئی تغیر ہوتا ہے، احساسات
کا یہی پورا مرکب، جس کا ایک ساتھ تجربہ ہوتا ہے، موجودہ صورت کی فہم و ادراک
کا باعث ہوتا ہے۔ باقی اس مجموعہ سے کسی خاص جذبہ الگ کرنا صرف انتہائی توجہ
کا کام ہے، جو کسی خاص ضرورت کے ماتحت ایسا کرتی ہے۔ اس لئے جیسے

کچھ خیال زیادہ غلط نہیں ہے، کہ پہلے پہل، بچے کو کسی شے کا وقوف صرف ایک مدخل طوطا مجموعہ کی حقیقت سے ہوتا ہے۔

لیکن محض یہ حسی وحدت ہمارے مقصد کے لئے کافی نہیں ہے۔ کیونکہ حقیقت خارجی کے علم کا نشو و نما التزاماً اس وحدت حسی کو برابر مختلف اجزا میں تحلیل اور پھر ان اجزا کو نئی نئی طرح سے ترکیب دیتا رہتا ہے۔ مدگوناگوں ارتسامات، جو بوقت واحد ہمارے سامنے آتے ہیں، ان میں تمام اصوات والوان اور ہر قسم کے لمس و بوج کے احساسات کو ہم ایک ہی مجموعہ میں فوراً نہیں داخل کر دیتے۔ بلکہ اس مجموعہ کو تقسیم کر کے اس میں سے ہم ایک خاص آواز یا بک کو ایک خاص رنگ یا لمس سے متعلق سمجھ کر طوطا کرتے ہیں جس کو ایک شے کہتے ہیں..... بچے کے اولیٰ تجربہ میں کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جو اس کو یہ بتائے کہ کیلے کے درخت سے چڑیا کی جوا آواز آرہی ہے وہ اسی طرح اس کا جبر نہیں ہے جس طرح مٹی کے پھول کی خوشبو یا اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ بچے کے اولیٰ تجربہ میں کوئی ایسی شے نہیں ہوتی، جو اس کو یہ بتائے کہ اپنے جھنجھنے کو دیکھنے سے اس میں جو پھیلاؤ اس کو نظر آتا ہے، وہ بعینہ وہی ہے، جو اس کو چھونے سے وہ محسوس کرتا ہے۔

ابتدائی محسوسات کی یہی تحلیل و ترکیب ہے، جس کے ذریعہ سے عالم خارجی کا علم بتدریج ترقی پاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس عمل تحلیل و ترکیب میں ذہن اصالتاً ہر جزئی علاقہ کو الگ سمجھتا ہے، یا اس کے برخلاف وحدت عالم کے کسی ایسے ابتدائی تحلیل سے چلتا ہے، جو حسب موقع اس کو نامعلوم علاقہ کی توقع اور جستجو کے قابل بنانے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ نفسیات کی رو سے دوسری ہی صورت قرین قیاس معلوم ہوتی ہے۔ اگر ہم دور کے مغالطے سے معفو ظاہر بنایا جاتے ہیں، تو ہم کو شروع ہی سے کوئی نہ کوئی ایسی شے فرض کرنا پڑیگی، خواہ وہ کتنی ہی مبہم کہوں۔ موجود وحدت عالم کے اسی ترقی یافتہ شعور کا مبداء ان کے، جس کی رو سے اس کے تمام اجزا ایک نظام کی شکل میں مختلف حیثیات سے باہم وابستہ ہیں۔

مریدِ آں وحدت کا بہ ابتدائی وقوف شروع ہی سے ایسی مختلف سیاق رکھتا ہے، جو ہمارے حسی اور اک کے مختلف الامتلاف علاقہ کے لئے مناسب ہیں۔

ان مختلف جہات میں سے خصوصیت کے ساتھ ہم یہاں ذیل کی صرف اصولی صورتوں پر بحث کر سکتے ہیں وحدت مکانی، وحدت زمانی، وحدت تعلیلی، اور وہ وحدت جس کی بنا پر مختلف صفات کو ایک ہی شے سے متعلق کیا جاتا ہے۔ مقولات عبارت ہیں علانی کے ایسے اصول کلیہ سے جو یا تو تمام قابل علم اشیا پر صادق آتے ہیں یا کسی خاص صنف کے تمام افراد پر۔ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ اس قسم کے مقولات ادراک کے ابتدائی شعور میں بھی پائے جاتے ہیں، جو اس شعور کی مزید ترقی کی ایک شرط ہیں۔

۵۔ وحدت مکانی | ہماری ذہنی ترقی کی موجودہ سطح پر وحدت مکانی کے معنی یہ ہیں کہ تمام متماثل اجسام بعینہ ایک مکان میں ممتد یا پھیلے ہوئے ہیں۔ اور یہ مکان ایک کل کی حیثیت رکھتا ہے، جس میں جزئی امتدادات کی حیثیت اس کے مختلف اجزاء کی ہے۔ جب ہم کسی جزئی امتداد کا ادراک، تصور یا تعقل کرتے ہیں، تو اس کو ہم خود اس کی ذات سے اس طرح آگے بڑھا ہوا مسلسل خیال کرتے ہیں، کہ گویا یہ ایک ہمہ گیر مکان کا ناقابل انفصال جز ہے۔ یعنی اس کی انتہا ایسی حد پر ہوتی ہے، جس کے آگے یہی مکان ہی ہے۔ پھر جب ہم ایسے دو امتدادات کا خیال کرتے ہیں، جو اس معنی کے گمے منفصل ہوتے ہیں، کہ کوئی مشترک حد نہیں رکھتے تو ہم ان کو بالواسطہ ایک ایسے حصہ مکان کے ذریعہ سے باہم دگر متصل و مربوط خیال کرتے ہیں جو دونوں کے بیچ میں پایا جاتا ہے، اور یہ دونوں امتداد ایک دوسرے کی نسبت سے ایک خاص، جگہ، ٹکڑا اور جہت رکھتے ہیں۔ اس طرح ہر دو یہاں، ”ہر دو ہاں“ کے ساتھ جکڑا ہوا ہے۔

بلاشبہ وحدت مکانی کے اس موجودہ شکل شعور کو ہم غیر ترقی یافتہ ذہن سے نہیں منسوب کر سکتے، تاہم اگر ہم اس کی نفسیاتی توجیہ میں استواری کو قائم رکھنا چاہتے ہیں، تو ماننا پڑے گا کہ اس زہنی یافتہ شعور کا ابتدائی منشا پہلے ہی سے موجود تھا، ورنہ مزید ترقی ناممکن ہوتی۔ کم از کم اتنا تو ہم کو فرض ہی کرنا ہے، کہ نفس مرتبہ ادراک میں بھی جب کسی شے کو ممتد خیال کیا جاتا ہے، تو اس کا امتداد بجائے خود محدود و مکمل نہیں بلکہ اپنے سے ادا دیا آگے پھیلا ہوا سمجھا جاتا ہے۔ نیز یہ کہ جب ذہن اس مرتبہ تک پہنچتا ہے، کہ دو جدا گانہ ممتد چیزیں ایک ساتھ خیال کیجاتی ہیں، تو دونوں ایک درمیانی مکان سے مربوط خیال کیجاتی ہیں۔

مکان کے ابعاد مثلاً کا علم براہ راست اسی وحدت مکانی کے مقولہ پر مبنی ہے۔ اگر ہم صرف اس امتدادیت کو لیں، جو محض بصری دسی حس سے حاصل ہوتی ہے، تو ان سے ہلکے صرف دو ہی کا پتہ لگتا ہے۔ ان حصوں سے محقق کا براہ راست کوئی تجربہ نہیں ہوتا۔ علاوہ بریں اگر ان سے براہ راست محقق کا تجربہ ہوتا بھی، تو بھی ہمارے سے یہ بہت ہی کم مفید ہوتا، کیونکہ اشیاء خارجی سے اس ابعاد مثلاً والے مکان کے پُر یا مکمل ہونے کا اس سے کوئی براہ راست تعلق نہ ہوتا۔ ہم صرف چیزوں کی سطح جیوے میں، نہ کہ جو کچھ سطح کے نیچے ہے۔ یہی حال دیکھنے کا بھی ہے کہ خود شے کو اندر سے ہم نہیں دیکھ سکتے۔ اسی بنا پر بہت سے علمائے نفسیات کو اس امر کی توجیہ میں دشواری پیش آتی ہے، کہ خارجی دنیا اور اس کے ہر جز کو ہم تین ابعاد میں پھیلا ہوا کیسے سمجھتے ہیں۔ اس مسئلہ کا صحیح حل صرف اسی میں نظر آتا ہے، کہ یہ مان لیا جائے، کہ سطح کا

علم شروع ہی سے تیسرے بعد کے علم کو مستلزم ہے۔ امتداد سطحی کا ادراک براہ راست محض اس طرح ہوتا ہے، کہ اس کے اجزاء متصل ہیں، جن کے فرق و تعلق کو ان کے کل کے اندر ہم معلوم کر سکتے ہیں۔ لیکن ہر سطح اپنے سے مادرِ اکسی شے سے متصل خیال کیجاتی، اور یہ اتصال ایک سطح کا صرف دوسری کے ساتھ نہیں سمجھا جاتا، بلکہ ایک ایسے امتداد کے ساتھ بھی جو خود سطح نہیں ہے۔ اس طرح تیسرے بعد کے اور اس کا مزید نشو و نما سطحوں کی شکل، وضع، جہت اور فاصلہ کے باہمی اختلافات کے تفصیلی علم پر موقوف ہو گا۔ کیونکہ اس قسم کے تمام علائق تیسرے ہی بعد کی سطح و اجزاء سطح کے علاقے سے سمجھ میں آئیں گے، جس طرح کہ خطوط کے علائق سطح کے اندر سمجھے جاتے ہیں۔

۶۔ وحدت زمانی | اس عنوان کے تحت ہم جو کچھ ماننے میں وہ یہ ہے، کہ ہر جزئی مدت یا تغیر کے مفہوم میں ”قبلیت“ و ”بعثیت“ ”دخواہ و کنتی“

سمجھ کیوں نہ ہو، شروع ہی سے داخل ہے البتہ ذہنی ارتقا کے ابتدائی مراتب میں چونکہ عمل اغراض و ضروریات کا غلبہ و تسلط ہوتا ہے، اس لئے، ماضی کی بہ نسبت مستقبل کا ذہن پر زیادہ قبضہ ہوتا ہے۔ عملی توجہ کی ادنیٰ سے ادنیٰ صورتیں تاک مستقبل کے اس لحاظ کو مستلزم نظر آتی ہیں، جیسا کہ جانوروں اور بچوں کی زندگی سے ظاہر ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ نہایت ہی ابتدائی درجہ کی توجہ میں بھی یہ ہوتا ہے، کہ جو کچھ ہونے والا ہے اس کے متعلق ایک

قسم کی طیاری، توقع اور پتیں مبنی ضرور ہوتی ہے۔ موجودہ حالت ایک طرح کی گنتی نوعیت رکھتی ہے، یہ ایسی چیز نہیں ہوتی، جو صرف کچھ مدے، بلکہ کچھ "ہونیوالی" ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر موجودہ حالت کا قابل تغیر سمجھنا یا اس میں کسی تغیر کو چاہتا خواہ وہ کتنا ہی مبہم کیوں نہ ہو، ناممکن ہے۔ یہ الفاظ دیگر یوں کہو کہ مستقبل کا کسی نہ کسی حد تک لحاظ اتنا ہی قدیم ہے، جتنا کہ شعور طلب۔

آئندہ عمل میں گزشتہ تجربات سے فائدہ اٹھانے کے لئے بھی مقدم شرط یہی ہے، کہ اس آئندہ مستقبل کا پہلے ہی سے لحاظ ہو۔ کیونکہ نفس اعادہ و استلاف سے صرف اسی تے کے دوبارہ علم کی توجیہ ہو سکتی ہے، جو پہلے معلوم ہو چکی ہے، کسی نئے علم کی اس سے بذات خود توجیہ نہیں ہوتی۔ مثلاً اگر ب کی نسبت ایک با ب اور اک ہو چکا ہے، کہ وہ اکے بعد واقع ہوا تھا تو اس سے مستقبل کے کسی ابتدائی لحاظ کے بغیر زیادہ سے زیادہ یہ نتیجہ نکل سکتا ہے، کہ الف کی نسبت یہ خیال کیا جائیگا کہ اس کے بعد ب واقع ہوا تھا، نہ یہ کہ آئندہ بھی ب، اکے بعد واقع ہوئیگا۔ لا ہے۔ کیونکہ ب کی بابت یہ کسی طرح بھی نہیں خیال کیا گیا ہے، کہ وہ مستقبل سے تعلق رکھتا ہے، لہذا استلاف اس کے متعلق یہ نہیں یاد دلا سکتا کہ اس کو مستقبل سے تعلق ہے۔ بخلاف اس کے، اگر اکے اور اک میں ذہن کو اس کی موجودہ حالت میں آئندہ کے لئے کسی مزید تغیر و ترقی کا لحاظ نہ تھا، تو ب کا جس وقت ظہور ہوگا، وہ اس موقع ترقی کے مطابق ہوگا اور یہ لازماً ایک ایسی شے سمجھی جائے گی، جو الف سے بعدیت کا علاوہ رکھتی ہے۔ اور اسی لئے اس علاقہ کا اعادہ ممکن ہے۔

۷۔ وحدت صفائی ہمارا موجودہ فکر و ادراک ہمیشہ ایسے تقاضا سے متعلق ہوتا ہے، جو باوقیفی خیال کئے جاتے ہیں، یا محض مفروضی ہوتے ہیں، اور کوئی

قمیہ ایسا نہیں ہوتا، جو بواسطہ یا ملا واسطہ صفات اور موصوف رجس سے یہ صفات متعلق ہوتی ہیں، کے امتیاز کو مستلزم نہ ہو، ہم ایک دم بھی اسے تقاضا کے بغیر نہیں اٹھا سکتے، کہ مثلاً س، ف ہے یا اگر س، ف ہے یا یہ کہ الف، ف ہے یا ف۔ غرض ہمارا ذہنی عمل معنی یا صراحتہ کسی نہ کسی طرح شے اور ماہیت سے کافرق ضرور کرتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا عالم نفسیات کے لئے جیات شاعرہ کا کوئی ایسا ابتدائی مرتبہ معلوم کرنا ممکن ہے،

جس میں اس مقولہ کا قطعاً کوئی وجود نہ رہا ہو اور پھر وہ نفسیات کے مسئلہ قوانین و شرائط کے مطابق یہ ثابت کر سکے کہ وسعت تجربہ سے کیونکر یہ وجود میں آگیا؟ اس کے جواب میں اتنا بہر حال بلا خوف تردید کہا جاسکتا ہے کہ اب تک کوئی شخص اس میں کامیاب نہیں ہو سکا ہے، نہ کسی شخص نے وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ کی نوعیت کو سمجھا اب تک ہاتھ لگایا ہے۔

لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اور اک اپنے ابتداء ہی سے ایک ایسی شے پر مشتمل ہوتا ہے، جس کو موصوف بہ صفت سمجھا جاتا ہے اور اس صفت کی نوعیت کا تعین اس حس سے کیا جاتا ہے، جس کے ذریعہ سے اس کا اور اک ہوتا ہے مزید برآں ذہن اور صفت کا بے لعلق محض خاص خاص مداح کا نہ مدرکات کی تعمیر میں نہیں داخل ہوتا بلکہ یہ وحدت کا ایک بنیادی اصول ہوتا ہے، جو ذہن کو ایسے صفات کے قبول کیلئے تیار کر دیتا ہے، جو اب تک معلوم نہیں ہیں۔ بقول ہیوم کے کہ جوہر کا تصور دراصل ایک اصول وحدت ہی کا تصور ہے۔ دو مثلاً سونے کا جو تصور ہم قائم کرتے ہیں، وہ ابتداءً زرد رنگ، وزن، گد اٹھکی اور نرمی یا تہہ د سے عبارت ہو سکتا ہے، لیکن دریافت ہونے پر ہم دیگر صفات کے ساتھ اس کا بھی اضافہ کر دیتے ہیں کہ یہ حار، املوکی میں حل ہو سکتا ہے..... غرض اصول وحدت چونکہ مرکب تصور کا خاص جز خیال کیا جاتا ہے، اسلئے جو صفت بھی بعد کو معلوم ہوتی ہے، اس کو یہ قبول کر لیتا ہے، اور یہ صفت اسی طرح اس کے مفہوم میں داخل ہو جاتی ہے، جس طرح دیگر صفات، جن کا پہلے اور اک ہوا تھا۔

وحدت کے اس اصول کو اصلی و ابتدائی ثابت کرنے کے لئے، ہر کو ایک امر پر یہاں خاص طور سے زور دیا ہے، جس کو ہیوم نے نظر انداز کر دیا ہے، یا جس کا وہ منکر ہے۔ زیر بحث وحدت اپنی نوعیت کی ایک بالکل نزالی وحدت ہے۔ یہ علاقہ تقییل و مقارنت پر مبنی نہیں ہے، جیسا کہ ہیوم کا خیال ہے۔ فرض کرو کہ میں اپنے گھر کو برابر دیکھتا ہوں، کہ وہ پڑوس کے ایک دوسرے گھر سے ملا ہوا ہے، لیکن اس سے میں یہ نہیں سمجھتا، کہ یہ دو مکان ایک دوسرے کی یاد و نون کسی تیسری شے کی صفت

ہیں۔ بے شک میں ان کو ایک ہی مجموعہ کے اجزایا حصے قرار دے سکتا ہوں لیکن بقول
ہانس کے کسی شے کے اجزا محض اجزا ہونے کی بنا پر، اس شے کی ماہیت کے اجزا نہیں ہو سکتے
سراشانہ، بازو وغیرہ آدمی کے اجزایا حصے ہیں لیکن اس کی خاص شکل و صورت، قد
و قامت، وزن و حرکت وغیرہ اس کی ماہیت یا ذات کے اجزائیں۔ ان اجزائے
ماہیت ہی کی وحدت وہ نرالی وحدت ہے، جس کو ہم بول چال میں اس کے سوا کسی اور
طریقہ سے نہیں بقدر کر سکتے کہ یہ ایک ہی شے کے صفات ہیں۔

جب ایک مرتبہ یہ مان لیا جائے کہ وحدت کی یہ صورت اکتسابی نہیں، بلکہ
اصلی و فطری ہے، نیز یہ ایک ایسا اصول وحدت ہے، جو ان نئے صفات کو بھی ملاتا
جاتا ہے، جو پہلے اس شے کے متعلق معلوم نہ تھے، تو تجربہ یہ بات صاف ہو جاتی ہے،
کہ یہ حیثیت ایک اصول وحدت کے اس کا عمل بھی اکتسابی نہیں بلکہ اصلی ہے۔ ابتداء ہی
سے کسی شے کے صفات و حقیقت اس کی تمام ماہیت نہیں بلکہ اس ماہیت کے
صرف اجزا خیال کئے جاتے ہیں، اسی لئے حسب موقع و ضرورت ذہن مزید صفات کا اضافہ
قبول کرنے کے لئے تیار و متوقع رہتا ہے۔

اس کے خلاف صرف یہ صورت فرض کی جا سکتی ہے کہ ملا کسی اصول توقع کے
محض بول ہی اندھا دھند نئے صفات پر اے صفات کے ساتھ ضم کر دئے جاتے ہیں
لیکن اگر ہم یہ معلوم کرنا چاہیں کہ ان نئے صفات کی ترکیب و اضافہ کا عمل اندھے پن
سے کیونکر انجام پاتا ہے، تو اس کی کوئی قابل ہم توجیہ نہایت مشکل نظر آتی ہے۔ کیونکہ مختلف
و ممتاز صفات کا ایک ہی مادی شے کے ساتھ اتحاد، صحیح معنی میں محض جزئی تجربہ پر کبھی
نہیں مبنی ہوتا، بجز ایسی صورتوں کے کہ جن میں خود مناسب حسی تجربات ہی ناقابل
الافصال طور سے ملے ہوئے ہوتے ہیں، جیسا کہ مثلاً رنگ و امتداد و بصری حس میں ملے
ہوتے ہیں۔ ان صورتوں کے علاوہ باقی جو کچھ الگ الگ جزئی طور سے تجربہ میں آتا ہے
وہ ہم وجودی نتائج اور اختلاف و صف بالوصف کے علاقے پر متعلق ہوتا ہے۔ مثلاً جس
وقت کسی شے کے سفید ہونے کا ادراک ہو رہا ہے، عین اسی وقت کسی شے کے
خوشبودار ہونے کا بھی ادراک ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ اس سے بالکل ہی مختلف چیز ہے
کہ جو شے سفید ہے، وہی بعینہ خوشبودار بھی ہے۔ بچہ جب اپنے جھنجھے کو دیکھتا ہے، تو

اس کو ایک ممتد اللون تھے کا وقوف حاصل ہوتا ہے، جب وہ اس کو چھوٹا ہے، تو ایک ممتد یا پھیلی ہوئی سختی و ناہمواری رکھنے والی تھے کا وقوف ہوتا ہے۔ لیکن رنگ اور سختی کو ایک ہی تھے کی صفات قرار دینا اور یہ سمجھنا، کہ رنگ کا پھیلاؤ بعینہ سختی کا پھیلاؤ ہے، ان صفات کے جداگانہ وقوف، اور اک پر ایک زائد اضافہ ہے۔ جزئی تجربات کی حیثیت دراصل رہنمائی کے نشانات اور سراغ کی سی ہوتی ہے، جن کی تعبیر اس معنی میں کرنا پڑتی ہے، کہ مختلف صفات ایک ہی شے کے ساتھ وابستہ ہیں۔ اور اس کے لئے لازماً کوئی نہ کوئی ایسا اصول ہونا چاہئے، جو دہن کو درپردہ اس تعبیر و معنی کی طرف لیجاتا ہے نفسیاتی نقطہ نظر سے اس دعوے کی پوری قوت اس وقت ظاہر ہوتی ہے، جبکہ ہم ذیل کے واقعہ کا لحاظ رکھیں، جس کو اس قسم کے مباحث میں کبھی نظر انداز نہ کرنا چاہئے وہ واقعہ یہ ہے، کہ حیوانی یا انسانی زندگی کے ادنیٰ سے ادنیٰ مراتب میں بھی تجربہ سے سیکھنے کے معنی دراصل اختیار و آزمائش سے سیکھنے کے ہونے ہیں۔ کیونکہ تجربہ شروع سے آخر تک ذہنی مداخلت، استقامت و ناکامی اور پیہم کوشش کو مستلزم ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ حصول کی شرط طلب و جستجو ہے۔ اور طلب کے لئے یہ ہمیشہ ضروری ہوتا ہے، کہ مطلوب کا پہلے ہی سے کچھ نہ کچھ تصور ہو۔ جیسے جیسے ذہنی ترقی کا قدم آگے بڑھتا جاتا ہے، ویسے ہی ویسے اس قسم کا تصور بھی زیادہ متعین اور ترقی یافتہ ہوتا جاتا ہے۔ اب اگر ہم ان ترقی یافتہ اور ابتدائی مراتب کے مابین خواہ مخواہ ایک ناقابل عبور خلیج عامل نہیں کر دینا چاہتے ہیں، تو ہکو ماننا پڑیگا، کہ یہ ترقی یافتہ شے کسی نہ کسی صورت میں درخواست خواہ وہ کتنی ہی پیہم کیوں نہ ہو شروع ہی سے موجود ہے۔

۸۔ وحدت تعلیل اور دیگر مقولات کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے، اصولاً وہی علاوہ تعلیل پر بھی صادق آتا ہے۔ یعنی جتنا شروع سے ہم یہ زمان لیں کہ دہن اپنے ابتدائی مراتب میں ضرورت و دلچسپی کی شے کے متعلق جس تعبیر کا ادراک کرتا ہے، اس کو ایک بالکل بے تعلق واقعہ نہیں سمجھتا، بلکہ دیگر تغیرات کے ساتھ شرط و مشروط کی حیثیت وابستہ جانتا ہے، اس وقت تک نفسیات کے مقررہ اصول و قوانین کی رو سے اس امر کی توجیہ ناممکن معلوم ہے، کہ علم کی کسی توسیع و ترقی سے بھی علت و معلول کا جنال کیسے پیدا ہو سکتا ہے۔ ایک ممکن ظاہری توجیہ صرف یہ ہو سکتی تھی کہ

یہاں نتائج کے بار بار اعادہ و تکرار سے ذہن میں جو ایک عادی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، تعلیل کا خیال اسی سے پیدا ہوا ہے، مثلاً یہ واقعہ کہ آگ پر جب ہاتھ رکھا جاتا ہے جل جاتا ہے۔ لیکن اس میں وہی پرانا مغالطہ ہے کہ حافظہ بذات خود گذشتہ علم کو محض محفوظ رکھنے کے بجائے کسی نئے علم کے حصول کا بھی کام دے سکتا ہے۔ ہیوم نے ہدایت و ضاحت و قوت کے ساتھ لکھا ہے کہ در کسی ارتسام کی طرف تکرار سے خواہ یہ تکرار ناقتنا ہی کیوں نہ ہو، کوئی بنا تصور ہرگز نہیں پیدا ہو سکتا، اور اس لحاظ سے ارتسامات کی کثرت تعدا و محض ایک ارتسام کے مقابل میں کوئی ترجیح نہیں رکھتی ہے البتہ یہ دعویٰ کیا جاسکتا تھا کہ اس قسم کی تکرار گو بذات خود مقولہ تعلیل کی توجہ کیلئے کافی نہیں، تاہم یہ ایک ایسی مقدم شرط ضرور ہے، جس کے بغیر حیات ذہنی کے ایک جز کی حیثیت سے واقعی طور پر اس کا نظروں میں نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہ دعویٰ اگر صحیح بھی ہوگا تو بھی ہم نے علاقہ تعلیل کا جو مفہوم قرار دیا ہے، اس کی رو سے، اصل و فطری ہی رہتا۔ کیونکہ اس کا عمل صحتک پہلے سے کچھ تجربات سے حاصل ہوں ہیں ہو سکتا تھا لیکن نفسیات کے قوانین معلومہ کی رو سے، یہ تجربات اس کی توجہ نہیں کر سکتے۔ مگر ہم تو ایک معقول بنا، برسرے سے اس دعویٰ ہی کا انکار کر سکتے ہیں، کہ تعلیلی علاقے کے سمجھنے میں اعادہ و تکرار کا اتنا کھی دخل ہے۔ کیونکہ، اوپر ہم بتا آئے ہیں، کہ عمل تجربہ ابتداء ہی سے دراصل اعتبار کی نوعیت رکھتا ہے۔ عمل اور اک برابر حرکی تعلیل کو مستلزم ہوتا ہے، و عملی اغراض و مقاصد کی تکمیل کے لئے، گذشتہ تشفی محسوس یا غیر تشفی بخش نتائج کے مطابق کام کرتی ہے۔

اغراض کا یہی تقدم ہے، جو پہلے پہل عادی توقعات قائم کر لے کا باعث ہونا ہے، یہی انضباط و باقاعدگی اس لئے نظر آتی ہے کہ ذہن کو اس کی طلب ہوتی ہے

۱۔ ہیوم حصہ سوم، فصل ۶۔ رہی خود ہیوم کی رائے، کہ علاقہ تعلیل کا حال نفسیاتیات کے متعلق عالم کی ترقی و دست سے لوہیں پیدا ہوتا لیکن تکرار سے ذہن میں جو ایک خاص قسم کا اثر پیدا ہوا ہے، اس پر اس کی بباد ہو سکتی ہے، اور اس رائے کی، دست میں کچھ نہیں کہنا چاہتا۔ کیونکہ بعد کے فلاسفہ نے اس کو کچھ زیادہ مایل تو ہیں خیال کیا، یہ ایسا معلوم ہوا ہے کہ خود ہیوم کو بھی اس سے تشفی نہ تھی

لیکن طلب ہی وہ شے ہے، جو ابتداءً مقولہ تعلیل کو مستلزم ہوتی ہے۔ تجربہ سے کچھ حاصل ہونا، طلب حصول کے بعد کا نتیجہ ہے، اور سیکھنا اُسی صورت میں ممکن ہوتا ہے، جبکہ توجہ ہونا جو دراصل ایک امید و توقع کی حالت ہے۔

مثلاً سخا رنڈیاک کے جس اخبار کا پہلے ذکر آچکا ہے، اس میں کہتے، یا بلٹی کی مثال کو لورہ بہ جانور ایک کٹھرے میں بند ہے اور اس کی غذا باہر رکھی ہے۔ اب کٹھرے سے نکلنے کی صرف یہ صورت ہے، کہ یا تو لکڑی کا جو ٹن لگا ہے، اس کو یقیناً دے، یا لوب کو بھیج لے، یا لیور کو دبا دے۔ یہ جانور نکلنے کی تمام کوششیں کرتا ہے، اپنے بدن کو سکھوڑتا ہے، کٹھرے کو کاٹتا ہے، بچنے مارتا ہے۔ غرض سب ہی کچھ کرتا ہے۔ ایک حرکت ناکام ہوتی ہے، تو دوسری کرتا ہے، دوسری ناکام ہوتی ہے، تو تیسری۔ اب اگر اس طرح اتفاقاً ٹن وغیرہ اس کا پیچہ بڑ گیا، اور کٹھرے سے نکلنے میں کامیابی ہوگئی، تو پھر دوبارہ جب اس کو کٹھرے میں بند کرو، تو یہ کامیاب حرکت تک نسبتاً جلد پہنچ جائیگا۔ اس طرح جب بار بار اس اختیار کو کبجا جائے، تو وہ بدن کے سکھوڑنے، کاٹنے اور پیچہ مارنے کے جو طریقے بے سود رہے ہیں وہ حذف ہوتے جاتے ہیں اور وہ خاص طریقہ جو نتیجہ خیز ثابت ہوا ہے ذہن میں جاگزیں ہونا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ بالآخر جانور صرف اسی طریقہ کو استعمال کرتا ہے۔ وسائل کا مقاصد کے ساتھ یہ تدریجی توافق مقولہ تعلیل کی ابتدا ہے۔ کیونکہ یہ کسی عمل کی کامیابی اور ناکامیابی کے امین مرق و اختیار کو مستلزم ہوتا ہے، جو مقولہ علت و معلول کے متعلق بعد کی تمام نرمیوں کا لفظ آغاز ہے۔

لیکن محض اس اور اس کی مقولہ تعلیل اور اس کے تصوری و عقلی خیال میں جو اصولی فرق ہے، اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ اور اس کی مقولہ تعلیل اپنے فعل میں ہمیشہ خالص اور براہ راست عملی حیثیت رکھتا ہے۔ فکر میں اس کا اس لئے وجود ہے کہ عمل میں ہے۔ لیکن کیوں؟ کے نظری سوال کا محض اور اس کی شعور میں کوئی وجود نہیں ہونا۔ عمل اور ایک نہ یہ دریافت کرتا ہے، اور نہ کر سکتا ہے، کہ فلاں علت فلاں معلول کو کیوں کر پیدا کرتی ہے۔ اس کا کام تو یہ نہیں ہے، یعنی یہ علت کے علت ہونے کی وجہ نہیں بتاتا۔ بہ مختلف حالات اور مختلف طرق عمل میں باہم کوئی موازنہ نہیں

کرتا رہتا کہ اس کے وجود اشتراک و اختلاف کو صحیح طور پر سمجھ کر کے یہ بتلا سکے کہ فلاں صورت میں فلاں نتیجہ اور فلاں صورت میں فلاں نتیجہ کیوں نکلتا ہے۔ علت و معلول کا یہ مفہوم بغیر ایک مستقل سلسلہ تصورات کے وجود میں نہیں آسکتا اور تصوری شعور کی یہ ترقی دراصل عقلی فکر یعنی قدرت نعیم کی ترقی ہے۔

(۲)

باب

خاص خاص مسائل

انفصال اشیا اور منفصل شے کا اپنے ظواہر محسوسہ سے تعلق

۱۔ تمہید

اور اک عالم خارجی کے تفصیلی نشوونما کا سارا سوال نہایت مارک و پیچیدہ ہے۔ اور بہت سی انہیں اس کے متعلق آتا ہے۔ ماحول ہیں۔ تاہم دلیل میں ہم بعض بیادیں مسائل کو لیتے ہیں، جن پر کم و بیش کچھ تشفی بخش بحث ہو سکتی ہے۔ (۱) مادی اشیا ایک دوسری سے اور اپنے ماحول سے غلطہ کر کے منفصل وجد اگانہ کیسے معنی جاتی ہیں؟ (۲) اس منفصل وجد اگانہ سے اور اس کے ظواہر محسوسہ میں کیوں مکرر فرق و امتیاز کیا جاتا ہے؟ (۳) اس عمل ذہنی کی نوعیت اور مراتب کیا ہیں، جس کے ذریعہ سے امتداد مکانی کا منفصل اور پیچیدہ اور اک نشوونما پاتا ہے؟ (۴) مختلف حاسوں کے اور اکائی یا ایک حاسہ کے مختلف اور اکائی، ایک ہی شے کے معات کیسے بن جاتے ہیں؟ اور اکی شعور کی یہ ترقیاں گو دراصل ایک دوسرے پر مبنی ہوتی ہیں، اور ساتھ ساتھ چلتی ہیں، ایسی ایک کی ترقی دوسرے کی ترقی سے مشروط و متاثر ہوتی ہے

ماہم چونکہ ہم سب کچھ ایک ساتھ ہیں بیان کر سکتے، اس لئے بحث کی خاطر ان کو الگ کرنا لازمی ہے۔ پھر بھی یہ یاد رکھنا چاہئے کہ انہیں سے ہر ایک کی بحث میں یہ مفروض ہو گا کہ دوسری کا عمل ساکن ہی ساتھ جاری ہے۔

۲۔ انفصال اختیار
ہمارا حسی تجربہ اپنے اکتسابی معنی کے ساتھ ہر وقت عالم خارجی کے کسی کسی خاص مجموعہ سے متعلق ہوتا ہے لیکن یہ مجموعہ علی العموم ان مختلف وحدات میں توڑ لیا جاتا ہے، جن کو ہم ”منفصل اشیا“ کہتے ہیں۔ مثلاً اس وقت میں مطالعہ کے کمرہ میں بیٹھا ہوں، تو جو مجموعہ محسوسات میرے پیش نظر ہے، اس میں خاص خاص چیزیں ہیں۔ وحدات کو اضافی طور پر ایک دوسرے سے منفصل و مستقل بالذات سمجھتا ہوں، یعنی قلم کو میز سے، میز کو کتاب سے، کتاب کو جاذب سے، قلم علی ہذا۔ یہ امتیاز و انفصال اس طرح کا ہرگز نہیں ہے جیسا کہ مادہ کے مختلف اجزا میں ہوتا ہے۔ مادہ کے دو جز جو ممتاز اجزائے مکانی کو متماثل ہوں، تو وہ باہم ممتاز ہوتے ہیں، لیکن اس معنی میں ہر منفصل شے مادہ کے ایسے ممتاز اجزا پر مشتمل ہوتی ہے، جن کو بجائے خود منفصل اشیا خیال نہیں کیا جاتا، مثلاً شیشے کا کوئی کپڑا لکڑی کے ایک مستقل منفصل شے سمجھتا ہوں۔ لیکن اگر کوئی شخص اس کو توڑ کر چورچور کر دے تو جو اجزا پیدا ہو گئے، ان کو میں بحالت موجودہ (جب تک کہ نیت نہ توڑا ہیں) کیا ہے (منفصل اشیا نہیں سمجھ رہا ہوں)۔

حیات ذہنی کے بالکل ابتدائی مراتب کے علاوہ، جداگانہ و منفصل سے کامیاب ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ اس کی وحدت مختلف حواس سے محسوس ہونے والے صفات مختلف سے مرکب ہے۔ آگے جھلک رہے ہیں کہ یہ ترکیب صفات کیونکر عمل میں آتی ہے لیکن فی الحال ہماری بحث کو اس سے براہ راست کوئی تعلق نہیں۔ یہاں براہ راست ہم کو جس چیز سے تعلق ہے، وہ منفصل اشیا کا اپنے ماحول اور ایک دوسری سے باہمی امتیاز ہے نہ کہ ان کی اندرونی پیچیدگی و ترکیب، جو مختلف صفات کی وحدت کو مستلزم ہے۔ مختصر یہ کہ یہاں جس چیز سے بحث ہے، وہ وہ ہے جس کو ہم شیشیت کہتے ہیں۔

یعنی ہم کو یہ معلوم کرنا ہے کہ صفات محسوسہ کا یہ یا وہ کوئی خاص مجموعہ اپنے ماحول سے جدا کر کے شے واحد کیوں قرار دیا جاتا ہے، عام طور پر عالم خارجی کو اس قسم کی منفصل اضافی وحدات کی ایک کثرت سمجھا جاتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک وحدت

اپنے ماحول سے اسی طرح نکلتی ہے جس طرح کہ گویا کوئی جزیرہ سمندر سے نکل آتا ہے۔ یہ اپنے گرد و پیش کی چیزوں سے اپنی مخصوص عرض و کمپسی کی بنا پر الگ کی جاتی ہے۔ یہ غرض یا کمپسی معمولاً عملی نوعیت کی ہوتی ہے، اور انسانی ترقی کی ابتدا کا جس قدر بھی ہم سراغ لگائیں، اسی قدر زیادہ یہ عملی ثابت ہوتی ہے۔ بہ سچ ہے، کہ ہمارے چھیدہ شعور کے لئے شئیوں کی دلالت نہایت ہی بے ثبات و تغیر پذیر ہو گئی ہے۔ مثلاً ایک پتھر جس سے کوئی لڑکا کسی دوسرے لڑکے کو مارنا چاہتا ہے وہ اس لڑکے کے لئے ایک چیز ہے لیکن یہی پتھر عالم طبقات الارض کے لئے، جو اس کی ساخت پر غور کرتا ہے، کوئی چیز ہو سکتا ہے۔ ذہن کے لئے تو تقریباً ہمیشہ ہی ممکن ہوتا ہے، کہ جو شے ایک معلوم ہوتی ہے، اس کو یہ ایسے اجزا میں توڑ دے، جن میں سے ہر ایک اپنی ایک جداگانہ عینیت اور انتہائی نوعیت رکھتا ہے۔ لیکن ہم ایسا اسی حد تک کرتے ہیں، جس حد تک کہ کسی وقت اس کی ضرورت یا کمپسی داعی ہوتی ہے۔ شئیوں کا تغیر اور اس کی اضافیت اس ضرورت یا کمپسی ہی کے تغیر و بے ثباتی پر موقوف ہے۔ لیکن علی العموم عالم خارجی کی تقسیم عملی نوعیت کی کم و بیش قائم و مستحکم اغراض پر مبنی ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر مجھ سے پوچھا جائے کہ جس کمرے میں میں نے لیجر دیا، اس میں کیا کیا چیزیں تھیں، تو میں کہوں گا کہ وہاں سیاہ تختہ تھا، ممبر تھی، کرسی تھی و قس علی ہذا لیکن میں سیاہ تختہ کے داع اور نشانات گنانا نہ شروع کروں گا، نہ پھت کی مصیبتاں گنانے لگوں گا۔ اور سیاہ تختہ کی مستوی سطح کو اس کے مختلف حصوں میں تو غالباً اور بھی میرا ذہن اس طرح نہ تقسیم کرے گا، کہ ہر حصہ کو ایک علیحدہ شے سمجھے۔ یہ تقسیم میں اس وقت تک نہ کروں گا، جب تک کہ کوئی خاص ضرورت اس کی داعی نہ ہو۔

ذہنی ترقی کے زیادہ ابتدائی مراتب میں انسانی اغراض و مقاصد اپنی نوعیت میں زیادہ علی بھی ہوتے ہیں، اور زیادہ مستقل و محدود بھی۔ یہی وجہ ہے کہ ابتدائی عہد کا انسان خارجی عالم کو جن منفصل و جدا تئیں دجن کو اشیا کہا جاتا ہے، تقسیم کرتا ہے، وہ زیادہ متعین و قطعی ہوتی ہیں۔ لیکن حیثیت پس اور ان کی شعور تک محدود ہے، حیوانات مادہ کے اسی حصہ کو اپنے ماحول سے بطور ایک جداگانہ شے کے منفصل و ممتاز کرتے ہیں، جو ان کی مخصوص جبلت سے تعلق رکھتا ہے، اور ان کی مخصوص فعلیت کے لئے موقع پیدا کرتا ہے۔ اس طرح جو شے ایک حیوان کے لئے منفصل ہوتی ہے دوسرے کے لئے

نہیں ہوتی۔ ہر نوع حیوانات کی ضروریات و اغراض اس کے دیگر نوعی خصائص کی طرح بڑی حد تک خلقی طبائع پر مبنی ہوتی ہیں۔ چھوٹی کے لئے جو شے اس کی ضرورت و دلچسپی کی بنا پر وحدت و اتیان رکھتی ہے، وہ بڑی کے لئے کچھ نہیں ہوتی، و قس علی ہذا۔

لیکن ان کے علاوہ نسبتہ کچھ ایسی عام چیزیں بھی ہیں، جن کے ماتحت ایک شے اپنے ماحول سے جدا ہو کر حیوانی شعور کے لئے دلچسپی کا ایک منفصل مرکز بن جاتی ہے۔ مثلاً کوئی شے خاص طور پر شدید حس کا باعث ہو یا اس کی حرکت کچھ متعوضانہ و مزاحمانہ ہو۔ متحرک چیزیں جلب توجہ کی خاص قوت رکھتی ہیں۔ کچھ تو اس لئے کہ ان سے جو حس تجربہ پیدا ہوتا ہے، وہ بہ نسبت ساکن اشیاء کے زیادہ شدید ہوتا ہے لیکن اصلی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ جس شے کی حرکت کچھ مزاحمت و تعرض کا باعث ہو وہ علی راہ میں خل ہوتی ہے، جس کی بنا پر اس سے بھاگنے یا کم از کم اس پر نگاہ رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اس حرکت کا نتیجہ کیا ہو گا۔

غرض ایک عام قاعدہ یہ بنایا جاسکتا ہے، کہ اگر کسی شعور کو جب کوئی شے منفصل معلوم ہوتی ہے، تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ وہ کسی نہ کسی قسم کی دلچسپی کا نسبتہ ایک مستقل مرکز ہوتی ہے۔ باقی رہا یہ امر کہ فلاں شے دلچسپی کا مرکز ہے یا نہیں تو اس کا انحصار بلاشبہ ایک حد تک دلچسپی رکھنے والی ذات کی مخصوص استعداد و صلاحیت پر ہے، خواہ یہ صلاحیت خلقی ہو یا اکتسابی لیکن ساتھ ہی یہ دلچسپی خود خارجی شے کی نوعیت پر بھی منحصر ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک ناگزیر شرط، (جو گوبجائے خود تنہا کافی نہیں ہوتی) مکانی اتیان ہے، یعنی کسی شے کا ایک منفصل مکان کے ابعاد ملنے میں پایا جانا۔ مادہ یا جسم کے ایک جز کو دوسرے سے ممتاز کرنے کے لئے یہ مکانی انفصال سب سے ابتدائی شرط ہے۔ باقی دیگر شرائط میں ایک اہم اساسی شرط بعینہ ایک ہی یا یکساں اجزائے مادہ کا باتکرار مختلف ماحولوں میں پایا جانا ہے۔ یعنی کسی شے کے ماحول کا تغیر، دراصل حالیکہ یہ خود غیر متغیر نظر آتی ہو۔ یا خود اس شے میں تغیر در استعمالیکہ اس کا ماحول میں تغیر نظر آ رہا ہو۔

سب سے زیادہ اہم صورت، جس میں یہ سب کی سب یا بعض شرائط موجود ہوتی ہیں، وہ اگر اک حرکت کی صورت ہے۔ جب ایک جسم اپنے ماحول کے اعتبار سے اسی جگہ رہتا ہے، دراصل حالیکہ دوسرے اسباق اپنے باہمی علاقے کے ساتھ

پہلی ہی جگہ پر قائم ہیں، تو اس صورت میں لامحالہ توجہ کے لئے متحرک جسم اپنے ماحول سے الگ ہو کر ایک قابل الفصال اور اسی لئے منفصل شے سمجھا جاتا ہے۔

ہر ادراک کرنے والے فرد کے لئے خود اس کا جسم ایک ایسی شے ہے جو بدرجہ اتم اور شروع ہی سے ہمارے تمام مذکورہ بالا شرائط کو پورا کرتا ہے پہلے تم معروضی شرائط کو لو۔ واقعی یا ممکن الحصول حواس کا وہ پیچیدہ مجموعہ جس سے اپنے جسم کا وقوف حاصل ہوتا ہے، ایک ایسی شے ہے جس کا ہم کو برابر تجربہ ہوتا رہتا ہے، درانحالیکہ دیگر حسی تجربات بدلنے جاتے ہیں۔ جیسا کہ مثلاً اس صورت میں ہوتا ہے، جب کہ ادراک کرنے والا ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتا ہے، کہ اس کے گرد و پیش کی چیزیں یکے بعد دیگرے بدلتی جاتی ہیں، لیکن خود ادراک کرنے والے کا جسم علی حالہ قائم رہتا ہے۔ علاوہ بریں یہ ہو سکتا ہے کہ خود اعضا جسم میں ایک دوسرے کے اعتبار سے حرکت یا کوئی اور محسوس تغیر واقع ہو، اور اس کے ماحول میں بہت کم یا سرے سے کوئی تغیر محسوس نہ ہو۔ اس کے برعکس یہ ہو سکتا ہے کہ بغیر جسم سے الگ دیگر احضارات میں تغیر واقع ہو۔ سب سے آخر یہ کہ جسم فی الجملہ ایک خاص صنف کی یعنی عضوی حیوان پر مشتمل ہوتا ہے، جو بجائے اس کے کہ سمیع و بصیر وغیرہ کے خاص خاص ادراکات کی طرح منفصل چیزوں کی کثرت میں توڑی جائیں، اور پھر ان سے نئے مرکبات بنانے جائیں، خود حسی تجربہ کی اصلی و ابتدائی وحدت ہی میں غلط طوطی ہوتی ہیں۔ ان عضوی حواس کی حیثیت مرکزہ کی ہے، اسی لئے جو دیگر احضارات، ان سے ملتے ہیں وہ جسم کے یکمییہ مجموعہ میں شامل ہو جاتے ہیں۔ اس کی اہمیت کا اندازہ مراق کے بعض مریضوں سے ہوتا ہے۔ اگر سارے جسم یا اس کے کسی حصہ سے حیثیت عامہ مفقود ہو جائے، جس کا کونسا حصہ ہی ادا نہیں ہوتا ہے، تو آدمی اپنے سارے جسم یا اس خاص حصہ کو اجنبی بلکہ دشمن سمجھنے لگتا ہے۔ ظاہر ہے کہ خود ادراک کرنے والے کا جسم اس کے لئے ایک مخصوص و مستمر یکپس کی شے ہوتا ہے۔ باقی دیگر مرکبات کے ساتھ یکپس ہیئت اسی تعلق جسم کے تابع ہوتی ہے، خصوصاً وہ تعلق جو مرکبات کو جسم مدرک کے ساتھ وضع، رجعت و فاصلہ کے

لحاظ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور اک کرنے والے کی حرکتی فعلیت ان تعلقات اور اسکے
تغیرات کے ساتھ تطابق کی ستمراً محتاج رہتی ہے۔ کیونکہ ان حرکات کی غرض اُن اشیاء
کو جسم سے قریب کرنا ہوتا ہے، جن کی اشتہا ہے اور اُن اشیاء کو دور کرنا جن سے اجتناب
کے ہیں۔

قطع نظر جسم کی اس مرکزی حیثیت کے، کہ دیگر مدرکات کی وضع، رجہت و مصلحہ
وغیرہ کا اس سے اندازہ کیا جاتا ہے، اس کو احساس و ارادہ کی ذہنی حیات سے بھی نہایت
قریبی اور براہ راست تعلق ہے۔ اس قدر قریبی، کہ نفس باذات کا وقوف ابتداً و قوف
جسم ہی پر مشتمل ہوتا ہے، یعنی اس کا وقوف ایک ذات مجسم کی حیثیت سے ہوتا ہے۔
ابتدائی مراتب ترقی میں شعور کا موثر پہلو کہنا چاہئے، کہ تمام تروہی لذات و آلام ہونے
پس، جن کا تعلق عضوی حس سے ہے۔ اور آخر تک بھی ان کی انتہائی اہمیت قائم رہتی ہے
حتیٰ کہ اعلیٰ جذبات میں بھی ان کا بڑا حصہ ہوتا ہے۔ لیکن یہ عضوی لذات و آلام، مثلاً
کھلنے یا بھوک پیاس کی تکلیف یا کھانے پینے کی لذت اُن حالات یا تغیرات سے پیدا
ہوتی ہے، جو خود مدرک کے جسم میں واقع ہوتے ہیں، اور جو اپنے وجود یا کم از کم بقا میں
تغییر پذیر ماحول سے مستغنی ہوتے ہیں۔

اسی طرح وہ عجیب تعلق بھی نہایت اہم ہے، جو جسم کو ارادہ کے ساتھ حاصل
ہے۔ انفرادی ارادہ کو محسوس کے پیدا کرنے، بدلنے یا روکنے پر قابو حاصل ہے
یا ہو سکتا ہے، اُن کا تعلق جسم ہی سے ہے۔ کیونکہ یہ خود انفرادی کی آزادانہ حرکات یا ایک
حصہ جسم کے دوسرے کے ساتھ لگاؤ کے نتائج ہوتے ہیں۔ باقی دوسری چیزوں یا اُن
کے حسی ظہور میں کسی ارادی تغیر کا پیدا کرنا بالواسطہ اور مشروط ہوتا ہے۔

ایک عام اصول یہ ہے، کہ جو اسباب و ادوات تمام و کمال ہمارے قابو میں
ہوتے ہیں، اُن کو معمولاً ہم خود اپنی فعلیت سے متعلق سمجھتے ہیں، بجائے اس کے کہ اُن
اشیاء سے متعلق جابن، جن پر یہ فعلیت واقع ہوئی ہے۔ مثلاً کھمبے میں جب تک قلم خراب
ہو کہ روشنائی ٹپکنے یا پھیلنے نہیں لگتی یا کسی اور طرح اپنے مستقل وجود کو نہیں ثابت کرتی اُس

وقت تک قلم کی حرکت کو میں خود اپنے ہی فعل یعنی لکھنے کا جز سمجھتا رہتا ہوں علیٰ ہذا سائل کی سواری میں کہ جب تک یہ میرے قابو میں رہتی ہے، اس وقت تک اس کے عمل کو گویا میں اپنا عمل جانتا ہوں۔ اور بالطبع یہ کہتا ہوں کہ میں اس راستہ پر جا رہا ہوں یا اس کو نئے سے مڑ رہا ہوں، یہ نہیں کہتا کہ میں سائل سے ایسا کر رہا ہوں۔ بخلاف اس کے اگر سائل قابو سے باہر ہو جائے تو فوراً ہی اس کو میں اپنے فعل سے جدا سمجھنے لگتا ہوں۔ اسی بنا پر جو حرکی وحسی تجربات براہ راست اور یکساں طور پر حسب فردت پیدا ہو جاتے ہیں، وہ معمولاً ان طلبوں سے علحدہ نہیں سمجھے جاتے، جن سے کہ یہ مشروط ہوتے ہیں۔ بلکہ طلبی شعور اور اس کے نتائج حرکی فعلیت ہی کے واحد و یحیدہ تجربہ میں غلط ملط ہو جاتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ جسم اور اس کے عمل کا وقوف، ذات اور اس کے افعال کے وقوف میں شامل ہوتا ہے۔

اس طرح دیگر اشیا سے یہ حیثیت ایک منفصل شے کے جسم مدبر کے امتیاز کا نشوونما، ذات مجسم اور دیگر اجزاء مادہ (بہ لحاظ اس کے کہ وہ مکاناً اس ذات مجسم سے خارج و مستقل ہیں) کے باہمی امتیاز کے نشوونما کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔ اس امتیاز سے پھر ایک اور نہایت اہم فرق و امتیاز کا امکان پیدا ہوتا ہے۔ جو صفات اشیا اور ان کے تغیر پذیر نطا ہر محسوسہ کا فرق ہے۔

۳۔ شے اور اس کے اوپر اور اک حسی کے متعلق جس اصول موضوعہ سے ہم نے ابتداء کی ظہور محسوس کا فرق و تعلق، تھی، اس کی رو سے نہ صرف حس کو مشروط سمجھا جاتا ہے بلکہ حسی احضار کا فرق و اختلاف (مدبر کے نزدیک) اس کے شرائط متعلقہ

کے فرق و اختلاف پر بھی وال ہوتا ہے۔ اس سے گویا ہر یہ معلوم ہوتا ہو کہ جب تک خود اصل شے یا کم از کم اس کی صفت میں کوئی تغیر نہ واقع ہو، اس وقت تک ظاہر حسی کا اختلاف ناممکن ہے، تاہم بعینہ ایک ہی شے یا اس کی بعینہ ایک ہی صفت کے حسی ظہور میں اس اختلاف کا پایا جانا ایک ناقابل الکا زم مولیٰ واقعہ ہے۔ پانی جو ایک ہاتھ کو گرم محسوس ہو رہا ہے، بعینہ وہی دوسرے ہاتھ کو نیم گرم محسوس ہو سکتا ہے۔ روشنی اور شبکیہ وغیرہ کے حالات و شرائط کے اختلاف سے، لونی حصوں میں اختلاف پیدا ہوتا ہے گو اس کے مقابل میں خود مدبر شے میں کوئی اختلاف نہ واقع ہوا ہو بعینہ ایک ہی غیر تغیر استدا

لمس و بصر کے لئے نہایت مختلف احضار رکھتا ہے، پھر لمسی امتداد میں بھی اجزاء جلد کے اختلاف اختلاف واقع ہوتا ہے، اسی طرح بصری امتداد پر اجزاء شبکیہ اور دیکھنے والے کی مختلف اوضاع کا اثر پڑتا ہے۔

اسکی بہرین دماغ و نوس متال وہ چھڑی ہے، جسکا کچھ حصہ تالاسٹین ٹوباہوا ہو، اس صورت میں چھڑی خمیدہ لٹرائی ہے، درحالیکہ واقعاً یہ خمیدہ نہیں ہے۔ لیکن گویہ بذات خود خمیدہ نہیں ہونی تاہم بصری حس کے ذریعہ سے ہم فی الحال اس کو معلوم کر رہے ہیں وہ اسی طرح کا ہوتا ہے جو معمولی حالات میں ایک واقعاً خمیدہ چھڑی کی موجودگی کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ خم صرف بصری احضار میں معلوم نہیں ہونا، بلکہ فی الواقع اس میں پایا جاتا ہے۔ یعنی آنکھ کے سامنے جو ظہور ہے، وہ واقعاً و حقیقتہً خمیدہ ہے، گو خود چھڑی میں کوئی خم نہیں۔ چھڑی کو پانی سے باہر نکال لو تو بصری ظہور خمیدہ کے بجائے سیدھا ہو جاتا ہے لیکن اس کے یہی معنی نہیں، کہ خود چھڑی ٹیڑھی سے سیدھی ہو گئی جس طرح کہ مثلاً یہ پہلے ترستی اور اب دھوپ میں رکھے سے بتدریج خشک ہو جاتی ہے۔

شے کما ہی اور اس کے ظاہر محسوسہ کے مابین فرق و امتیاز کی نفسیاتی ابتدا سے قطع نظر کر کے، یہاں پہلے ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ ترقی یافتہ شعور کی رو سے اس فرق و امتیاز کے کیا معنی ہیں۔

اس کی کئی مادہ کی ان منفصل اشیا میں تقسیم ہے، جن میں سے ہر ایک کو ہم وقتاً فوقتاً خاص خاص اعتبارات سے جدا کرتے رہتے ہیں جس حیر کو ہم معمولاً محسوس یا مدرک کہتے ہیں، وہ اسی قسم کی کوئی منفصل شے ہوتی ہے۔ ابتداً حسی احضار کا ہر فرق، اس کے شرائط کے فرق پر دلالت کرتا ہے۔ اور اس صورت میں تغیر ظہور میں فرق کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی لیکن جب ہم اس درجہ تک پہنچ جاتے ہیں کہ انتخابی توجہ منفصل اشیا کو منتخب یا علمدہ کر لے لگتی ہے، تو معاملہ برعکس ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جب ہمارے پیش نظر کوئی منفصل شے ہوتی ہے تو جن حوس کے واسطے اس سے کا ادراک ہوتا ہے، ان کا عالم مادی کے دیگر اجزاء سے یکسر منقطع ہو کر صرف اس منفصل شے کی ساخت ہی سے مشروط و متاثر ہو نا ضروری نہیں۔ بلکہ واقعہً وہ کبھی بھی محض اس شے سے مشروط نہیں ہوتے۔ منفصل شے شرائط کا صرف ایک جز ہوتی ہے، جس کا دیگر شرائط میں تغیر کے باوجود علی حال قائم رہنا ممکن ہے مثلاً کسی

چنانچہ اگر کسی نازنگی کی زردی کو ہم سر سے ظاہر کریں اور اُن تغیر پذیر لونی حسون کو جو تغیر حالات سے پیدا ہوئے ہیں، سر ج، سر ج، سر ج سے ظاہر کریں، تو بطور قاعدہ کلیہ کے حسب ذیل نتیجہ نکلے گا:۔

سر ج
سر ج
سر ج
: } سر = سر ت

اسی طرح اگر کسی شے کے پھیلاؤ یا امتداد کو ہم ۲ سے ظاہر کریں، امتداد لسی کو ال سے امتداد لہری اب سے اور مستقل شرط کو ات سے، تو حسب ذیل نتیجہ حاصل ہو گا:۔

ال
اب } ۲ = ات

۱۔ مختلف حسی ظاہر سے جو علم حاصل ہوتا ہے، اس کے لحاظ سے یہ ایک سطح پر نہیں ہوتے۔ ان میں بعض زیادہ کثرت کے ساتھ اور ایسے شرائط کے تحت واقع ہوتے ہیں، جن کو نسبتاً آسانی سے معلوم کیا جاسکتا ہے، ابھی کو ہم دیگر قلیل الوقوع اور غیر العلم ظاہر کے مقابلہ میں، بطور اصل معیار کے استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً کسی شے کے اصلی رنگ کا معیار ہم اس ظہور کو قرار دیتے ہیں جو دن کی معمولی روشنی میں، آنکھ کو عموماً محسوس ہوتا ہے۔ لیکن اس قسم کی اضافی سہولت کے علاوہ ہم مختلف ظاہر کی اضافی صحت میں بھی فرق کو تسلیم کرتے ہیں۔ تجربہ جسی میں جو علاقے پائے جاتے ہیں ان کے سخی ہمیشہ یہ ہوتے ہیں کہ شرائط حس میں بھی ان کے مطابق علاقے موجود ہیں۔ مثلاً جب ایک دھکتے ہوئے کو لکھ کو تیری کے ساتھ پکر دیا جاتا ہے، تو اس سے جو حسی تجربہ حاصل ہوتا ہے، وہ محض لہری احصار نہیں ہوتا جو جلد جلد اسے علم مقامی کو مدلتا جاتا ہے، بلکہ یہ دراصل ایک روشنی کا دائرہ ہوتا ہے۔ اس دائرہ کے اخرا کی ہم جودی کے مقابل فی الواقع شبکیہ کے ہم وجود و ارتسامات پائے جاتے ہیں۔ لیکن جہاں تک اُس خاص طے کا تعلق ہے، جس کی طرف ہم ایسی حالت میں متوجہ ہوتے ہیں تو اس میں ہم جودی ہیں بلکہ توانی ہوتی ہے۔ اسی لئے اسکا

اشیاء خارجی اور ان کے ظاہر محسوس میں جو فرق و امتیاز ہے، اس کی تنقیدی نقطہ نظر سے تحلیل ہو چکی۔ اب ہم کو اس مخصوص نفسیاتی مسئلہ پر بحث کرنی ہے کہ مرتبہ ادراک میں یہ امتیاز کیوں کہ نشوونما پاتا ہے۔ لیکن اس سے پہلے ہم کو استعمال اصطلاحات کے متعلق ایک سوال کو صاف کر دینا چاہئے۔ لفظ ظہور کا صحیح مقابل یا ضد لفظ حقیقت (یا اردو میں بطون - م) ہے۔ واقعہ کے لحاظ سے بذات خود اشیاء کے فرق و تغیر کو ہم ان کے محض حسی احضارات کے فرق و تغیر کے مقابلہ میں حقیقی سمجھتے ہیں، اور حسی احضارات کو غیر حقیقی یا محض ظاہری۔ اس مفہوم میں زیر بحث مسئلہ کو ادراک حقیقت خارجی کے مسئلہ سے موسوم کیا جاسکتا ہے۔

یہاں تک ہم نے الفاظ کے اس استعمال سے احتراز کیا، کیونکہ جب تک پہلے اس کی توضیح نہ کر دی جائے، غلط فہمی کا اندیشہ تھا۔ حقیقت خارجی کا ادراک، خارجی یا مادی اشیاء کے ادراک کا عین یا ہم معنی نہیں ہے۔ بلکہ موجودات خارجی کا علم تو اس میں پہلے ہی سے مفروض ہوتا ہے، خواہ وہ کیسا ہی ناقص کیوں نہ ہو۔ اور ہمارے سوال کا تعلق صرف اس امتیاز سے ہے، جو بذات خود اشیاء کے فرق و تغیر اور ان کے محض حسی احضارات کے فرق و تغیر کے مابین پایا جاتا ہے۔

بہ الفاظ دیگر یوں کہو، کہ زیر بحث خارجیت صرف جسم مدرک کے لحاظ سے ایک اضافی خارجیت ہے۔ یعنی محسوس فرق و تغیر اس حد تک خارجاً حقیقی ہوتا ہے، جس حد تک کہ دیگر شرائط سے قطع نظر کر کے، (جو لو اسط یا بلا واسطہ جسم مدرک پر اثر رکھتے ہیں) یہ خود اس شے پر مبنی ہوتا ہے، جس کا کہ ادراک کیا جا رہا ہے۔ اور چونکہ ادراک کرنے والے کا جسم ابتداءً ذات مجسم سمجھا جاتا ہے، لہذا ایک معنی کر کے اس قسم کی خارجیت خارجیت از ذات

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ بصری ظہور اسکی صحیح نوعیت کو نہیں بتلاتا۔ لہذا اس حیثیت سے مادہ کی اولی و ثانوی صفات میں نہایت اہم فرق ہے۔ صفات ثانویہ مثلاً رنگ، بو، مزہ، آواز وغیرہ کی صورت میں تجربہ حسی کے علائق دو اپنے مطابق شرائط حس کے علائق کو مستلزم ہوتے ہیں، زیادہ تر مماثلت و اختلاف تک محدود ہوتے ہیں۔ بخلاف صفات اولیہ کے کہ وہ امتداد، حرکت اور شکل کے مکانی صفات مجسم پر مشتمل ہوتی ہیں۔ لہذا اس صورت میں حسی ظہور صرف اُس حد تک صحیح ہوتا ہے، جس حد تک کہ یہ وضع، فاصلہ اور جہت کی اُس ترتیب کو بتلاتا ہے، جو اپنے مطابق شے مدرک کی ترتیب پر حال ہوتی ہے۔

یا نفس معلوم ہوتی ہے۔

ظہور محسوس اور حقیقت خارجی کے اپنی فرق و امتیاز کی ترقی کا پتہ چلانے کے لئے ہمارے پاس اصلی سرعہ مقولہ تعلیل ہے، جو دو طریقوں سے عمل کرتا ہے (۱) ایک کی بنیاد نفس مجسم کی حرکتی فعلیت اور اس کے گرد و پیش کی اشیا کے تعلق پر ہے۔ (۲) اور دوسرا اور اک کر لے والے کی حرکتی فعلیت سے قطع نظر کر کے، خود گرد و پیش کی اشیا کے اس باہمی تعلق پر مبنی ہے، جس کا ان میں اور اک ہوتا ہے تجربات کے ان دو مجموعوں میں ربط پیدا کرنے والی کرطی کا کام حرکتی فعلیت کی وہ صورتیں دیتی ہیں جسم مدرک اور تہ مدرک میں تماس یا اتصال ہوتا ہے، اور جس میں شے مدرک کا تفسیر اس کی مراضمت پر غالب آنے کا نتیجہ ہوتا ہے۔

پہلے ہم کو اس حیر پر بحث کرنی ہے، جس کو ہم بے روک یا آزاد حرکتی فعلیت کہتے ہیں۔ اگر میں کسی شے کو پیش نظر رکھ کر اس کی طرف چلوں تو میری بصری حسوں میں اسی طرح کا تغیر واقع ہوگا، جس طرح کہ اگر میں اپنی جگہ پر رہتا، اور وہ شے خود میری طرف حرکت کرتی یا اس کی جسامت بڑھ جاتی۔ اب اگر میں اپنی حرکت الٹ دوں، یعنی اس شے کی طرف جانے کے بجائے پیچھے ہٹنا شروع کروں، تو پہلے جس سلسلہ سے احضارات میں تغیر پیدا ہوا تھا، اب وہی سلسلہ معکوس ترتیب سے ظاہر ہوگا۔ اور میں اپنی اس معکوس یا پہلی حرکتی فعلیت کا بغنی بار بھی اعادہ کروں برابر یہی واقع ہوتا رہیگا۔ علیٰ ہذا اگر میں اپنے ہاتھ کو ایک ہی طرف سے میز کی سطح پر آگے پیچھے حرکت دوں، تو مجھ کو برابر لمبی حسوں کے ایک ہی سلسلہ کا تجربہ حاصل ہوگا، ایک مرتبہ ایک ترتیب کے ساتھ اور دوسری مرتبہ اس کی بالعکس ترتیب کے ساتھ۔ اس قسم کے تغیرات، جس حد تک کہ اپنے وجود و قیام، بقا و فنا، سرعت و بطو میں خود میری آزاد حرکتی فعلیت اور میرے جسم کی وضع یا اس کے اجزائیں اختلافات کے تابع ہوتے ہیں، اسی حد تک یہ محض میرے (بحیثیت ایک ذات مجسم کے) تغیر پر مبنی سمجھے جاتے ہیں، نہ کہ شے مدرک کے تغیر پر۔ باقی جہاں تک شے مدرک کا تعلق ہے، یہ اس کے حقیقی نہیں، بلکہ محض ظاہری تغیرات خیال کئے جاتے ہیں۔ بخلاف اس کے جب اسی قسم کے تغیرات، خود میری آزاد حرکات کے بغیر واقع ہوتے ہیں، تو میں ان کو بالعموم خود تہ مدرک کے حقیقی تغیر پر مبنی سمجھتا ہوں، اور محض اس کے محسوس ظہور کا تغیر

نہیں جانتا۔

اب آزاد کے بجائے مزاحمانہ حرکت کی صورت کو لو، جس میں کہ کسی مزاحمت کے خلاف حرکت کرنا پڑتی ہے۔ یہاں ہم کو اپنے ذہن سے پہلے اس خیال کو دور کر دینا ہے کہ حسی تجربات کی ماہیت میں کوئی ایسی عجیب بات داخل ہے، جس کی بنا پر خارجی حقیقت کے لئے خاص طور پر الہام و انکشاف کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں اصولی باتیں قابل غور حسب ذیل ہیں۔ (۱) ذات مرکب کا جسم یا اس جسم کا کوئی جز کسی شے کے ساتھ قابل اور اک انصال رکھتا ہے (۲) از سر نو حرکت یا کسی ایسی حرکت کا جو شروع ہو چکی ہے، جاری رہنا، صرف اسی صورت میں ممکن ہوتا ہے، جبکہ وہ شے جس سے یہ انصال رکھتی ہے، اس کے ساتھ ایک ہی جہت میں حرکت کرتی ہو۔ (۳) ایسا اگر کبھی واقع ہوتا ہے تو اسی حالت میں کہ ارادہ تحریک کے بعد لمسی، عضلی، مفاصلی اور رباطی حواس کے پیچیدہ مرکب میں ایک خاص درجہ کی شدت و پیچیدگی پائی جائے۔ ہم کو صرف یہ دکھلانا ہے کہ جو شے مزاحمت پیدا کرتی ہے، اس کی تبدیلی کو حقیقی سمجھنا چاہئے، نہ کہ محض حسی ظہور کا تغیر۔ اس کا انحصار سب سے پہلے اس قوت یا کوشش کی تغیر پر مفروضہ قرار دیا جاتا ہے، جو مختلف صورتوں میں درکار ہوتی ہے۔ فاعل کے اختیار میں کوششوں کا صرف کسی خاص رخ پر اور کسی خاص قاعدہ ترتیب سے لگا دینا ہے۔ باقی نتیجہ اس کوشش سے نسبتاً آزاد ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ اس شے کے ساتھ بدلتا رہتا ہے، جس کو کہ فاعل کھینچتا ہے یا دفع کرتا ہے، یا جس پر کسی اور طرح اپنے ہاتھوں سے عمل کرنا چاہتا ہے۔

لیکن اس کے علاوہ ایک اور شرط ہے، جو اس سے بھی زیادہ اہم ہے۔ مزاحمت کے خلاف کوشش کرنے سے جو قابل اور اک تغیرات پیدا ہوتے ہیں وہ اپنے ثبات میں ذات مجسم اور اس کی آزاد حرکات سے مستغنی ہوتے ہیں۔ بخلاف محض ظہور حسی کے تغیرات کے، کہ وہ جن حرکات سے وجود میں آتے ہیں، صرف ان کے بقا و عدم بقا، اعادہ و تکرار سے یکساں طور پر موجود و معدوم نہیں ہو سکتے۔ نیز یہ محض سے دور ایک پیالہ رکھا ہے، اگر اس کو میں ہاتھ سے کھسکا کر ہاتھ ہٹاؤں تو محض میرے اس ہاتھ ہٹانے سے یہ پھر اپنی اصلی جگہ پر نظر آنے لگے گا۔ اسی طرح اگر میں اس کو نیز کے کنارے پر کھسکا کر چھوڑ دوں، تو یہ گر کر ٹوٹ جاتا ہے۔ یعنی جو تغیر میں نے اس میں پیدا کیا تھا

وہ میرا عمل ختم ہو جانے کے بعد بھی ایک مزید تغیر کی صورت میں جاری رہتا ہے، اور آخری نتیجہ اپنے وجود و قیام میں میری حرکات کا محتاج نہیں رہتا۔ یہ بہ حیثیت ایک ایسی شرط کے قائم رہتا ہے، کہ میری حرکی فعلیت کو حسی ظہور یا خارجی حقیقت کے دیگر تغیرات پیدا کرنے کے لئے، اسی کے مطابق اپنے کو درست کرنا چاہئے۔

بعض اور اکی تغیرات برابر یکساں طور پر ہمارے جسم کی آزاد حرکات کے تابع رہتے ہیں۔ اور بعض ایسی حرکات کے تابع ہوتے ہیں، جو مزاحمت کے خلاف کوشش و محنت کے مختلف مدارج و جہات کو مستلزم ہوتی ہیں، لیکن بارہا یہ تغیرات بلا ہمارے فعلیت کی شرکت کے بھی واقع ہوتے ہیں، مثلاً ایک بصری احضار دیگر احضارات کے اعتبار سے اپنی جگہ بدل دیتا ہے، درانحالیکہ ہمارا سر، آنکھیں اور جسم سب علی حال قائم ہیں۔ ہم نے اوپر جو عام اصول بیان کیا ہے، اس کے لحاظ سے اس قسم کی تبدیلیاں محض ظہوری نہیں، بلکہ حقیقی خیال کی جائیگی۔

ان تغیرات کے حقیقی ہونے کی اس علامت کے علاوہ، ایک اور علامت ہے، جس کی اہمیت علم کی تدریجی تنظیم و ترقی کے ساتھ ساتھ بڑھتی جاتی ہے۔ مقولہ تعلیل کا مخفی عمل، ذہن کو اس قسم کے تغیرات کے (جب کہ وہ کافی دیکھپ ہوں) شرائط و نتائج کا متلاشی بنا دیتا ہے اور جس حد تک کہ ان تغیرات کا پتہ خود اور اک کر لئے والے کی حرکی فعلیت میں نہیں چلتا، اس حد تک خواہ مخواہ خارج از جسم اسیا کے تغیرات میں ان کی جستجو ہوتی ہے۔ اس طرح وہ بجائے خود ایک ایسے تعلیلی نظام پر مبنی سمجھے جانے لگتے ہیں، جو اس نظام سے مختلف خیال کیا جاتا ہے جس پر کہ محض حسی ظہور کا تغیر منحصر ہوتا ہے۔

دوسری طرف یہ ہے کہ گو مذکورہ بالا نظام تعلیل سے ظہور حسی کا تغیر خارج ہو جاتا ہے، لیکن مزاحمانہ فعلیت حرکی کے نتائج جن کو ہم نے ہاتھ کا عمل کہا ہے، اس میں داخل ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ مزاحمت پر غالب آنے کی کوست جس جسم مدرک اور دیگر اشیا کے باہر جن تعلقات کو مستلزم ہوتی ہے، وہ اصولاً ایسے ہی تعلقات ہوتے ہیں، جو کہ ان اشیا کے باہر فعل و انفعال میں پائے جاتے ہیں۔ اگر میں ٹیڑھے گیند کو ٹھوکر لگاؤں تو یہ لڑھکنے لگتا ہے، لیکن اسی طرح جب دوسرا گیند اس سے ٹکراتا ہے، تب بھی یہ لڑھکنے لگتا ہے۔ علاوہ بریں مزاحمت کے خلاف حرکی فعلیت سے جو نتائج ظاہر ہوتے

ہیں، وہ برابر ان مزید تغیرات تک مودی سمجھے جاتے ہیں، جو خارجی انشیا کے باہمی فعل و انفعال پر مبنی ہیں۔ مثلاً اگر میں اینٹوں کی ایک قطاریں سے پہلی اینٹ کو کھسکاؤں تو یہ گر کر دوسری کو کھسکا دیتی ہے، اور دوسری تیسری کو و قس علی ہذا۔

غرض حقیقی تغیرات، جن مقدمات و نتائج پر مشتمل ہوتے ہیں، وہ خالص ظواہری کے تغیرات سے نوعی طور پر مختلف ہوتے ہیں۔ اور ہم اس تعلیلی اختلاف کو ان دونوں کے مابین امتیاز کے لئے ہمیشہ حیثیت ایک کسوٹی کے استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً کانٹ کی دھجی ہوئی اس مثال کو لو، کہ جب میں کسی مکان پر اوپر سے نیچے کی طرف نظر دوڑاتا ہوں، تو اوپر سے نیچے تک کے اجزا کا کچھ بعد دیگرے تو الٹی کے ساتھ اور اک ہوتا ہے لیکن اس سے میں یہ نہیں سمجھتا، کہ یہ اجزا یکے بعد دیگرے وجود میں آ رہے ہیں۔ جس کی ایک وجہ ہے کہ اوپر کے حصہ مکان کے لئے سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ یہ اپنے نیچے کے حصہ پر قائم ہو، ورنہ گر جائیگا۔

لے ظاہر ہے کہ کانٹ لے اپنے اصول تعلیل کے اس ”ثبوت“ میں حقیقی والی اور ظہوری تو الی کے مابین فرق کو شروع سے آخر تک پیش نظر رکھا ہے۔ پھر بھی وہ یہ سمجھنے سے قاصر رہا کہ محض ظہوری تو الی بھی خود اپنا ایک تعلیلی علاقہ رکھتی ہے۔ نیز وہ یہ سمجھنے سے بھی قاصر رہا کہ یہ ساری بحث اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب ہمارے سامنے وہ چیز ہو جس کو دیگر اشیا اور اپنے ماحول سے الگ کر کے میں ”منفصل“ سے کہتا ہوں۔

(۳)

باب

لمسی اور اک مکان

۱۔ مسئلہ کی نوعیت | اس بحث میں ہم کو یہ تحقیق کرنا ہے کہ اور اک معالیٰ مبہم ناقص و ناتمام صورت سے نسبت زیادہ واضح متعین و مکمل صورت تک کیونکر ترقی

کرتا ہے۔ کامل شعور کو خارجی عالم کی وسعت مکانی یا امتداد کا جو تصور و ادراک حاصل ہوتا ہے، اس کی اگر تحلیل کی جائے تو سوال زیر بحث کے عناصر و شرائط معلوم ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ ایک طرف تو اس قسم کی تحلیل سے ایک عنصر صوری ظاہر ہو جاتا ہے، جو ہم وجود و وضع، فاصلہ، وجہت (سمت) کی ایک خاص اضافی ترتیب پر مشتمل ہوتا ہے۔ دوسری طرف یہ واضح ہو جاتا ہے کہ امتداد مکانی محض اس اضافی ترتیب سے کچھ زیادہ کو مستلزم ہے۔ یہ ایسی شے کو چاہتا ہے جو اس ترتیب کے ساتھ متصف یا مرتب ہو، یہ ایسے اجزاء کو مقتضی ہے جو وضع فاصلہ وجہت کے تعلقات سے باہم وابستہ ہوں، مختصر یہ کہ اس کے لئے ایسے حدود و اطراف کا ہونا ضروری ہے، جن کے مابین یہ تعلقات یا نسبتیں پائی جاتی ہوں۔ کیونکہ محض اضافی ترتیب تو امتداد سے علیحدہ بھی پائی جاتی ہے۔ مثلاً جب ہم گاتے ہیں، تو ہر تانہ بلحاظ وقت ایک خاص وضع یا مقام رکھتی ہے۔ اور بالکل یکے بعد دیگرے یا پیہم نہیں واقع ہوتے، ان میں ایک دوسرے کے اعتبار سے ایک خاص زمان فاصلہ بھی ہوتا ہے۔

اور اسی طرح اپنے ماقبل و مابعد کے لحاظ سے زمانی جہت یا سمت بھی پائی جاتی ہے یہی بات سلسلہ اعداد میں ہے۔ مثلاً ۱۲ کا عدد ۱۰ اور ۲۰ کے مابین ترتیب عددی کے لحاظ سے ایک خاص جگہ رکھتا ہے۔ ۲۰ اور ۱۰ اس سے مخالف سمتوں میں واقع ہیں، اور ۱۰ سے ۲۰ کی نسبت قریب تر ہے۔ اب اگر ہم کسور یا اور ایسے اعداد کو بھی متامل کر لیں، رجن کو اہل ریاضی مانتے ہیں، تو وضع فاصلہ و جہت کا کوئی زمانی و مکانی تعلق نہیں رہ جاتا۔ جس کے متامل عددی تعلق نہ پایا جاتا ہو۔

محض کیفی سلسلوں میں بھی اس قسم کی اضافی یا تعلق ترتیب ملتی ہے، مثلاً غاص سبز اور خالص نیلے رنگ کے مابین درجات یا مراتب کے سلسلہ کو لو کہ ان میں سے ہر نیلگوں سبز یا سبزی مائل نیلا رنگ اپنی ایک خاص جگہ یا وضع، اور دوسرے نیلگوں سبز یا سبزی مائل سیلے رنگوں کے لحاظ سے ایک خاص اور متعین فاصلہ رکھتا ہے۔ اگر ایک نیلگوں سبز اور دوسرے نیلگوں سبز کے بیچ والے رنگ کو ہم ایک وحدت یا اکائی قرار دے لیں، تو اس سلسلہ کے جس رنگ کے فاصلہ کو ہم چاہیں اسی اکائی کے اعتبار سے ناپ سکتے ہیں۔ لیکن مراتب کیفی کا یہ سلسلہ کوئی مکانی خط نہیں ہوتا، اس کا انحصار الوان کے مکانی اتصال پر نہیں بلکہ اس فرق و مماثلت پر ہے، جو نوجہ کے ساتھ ان کا مقابلہ و موازنہ کرنے سے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کو نسبت مکانی کی صورت میں ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ لیکن محض متبلاً۔ ورنہ اس میں فی نفسہ کوئی مکانی وصف نہیں ہوتا۔ بلکہ سلسلہ الوان میں کسی خاص رنگ کی جگہ جو شے قائم کرتی ہے، وہ خود اس کی ذاتی کیفیت ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ مکانی سلسلہ یا ترتیب کی خصوصیت ممیزہ کا انحصار ان اطراف کی نوعیت پر ہے جو تعلق مکانی سے وابستہ و مربوط ہوتے ہیں۔ لیکن یہ خصوصیت مبینہ کیا ہے؟ اس کے جواب میں بعض حیثیات سے تو صرف یہ کہہ دینا کافی ہو سکتا ہے کہ ترتیب مکانی کی اصل خصوصیت بس اس کے اجزایا اطراف کی حیثیت ہے کہ یہ ہم وجود دہو کر پائے جاتے ہیں۔ لیکن نفسیات کے نقطہ نظر سے اتنا کہہ دینا ہرگز کافی نہ ہوگا۔ عالم نفسیات کی حیثیت سے ہم کو ان شرائط سے بھی بحث ہے، رجن کے ذریعہ سے ہم وجود سلسلہ یا ترتیب کا ہم کو ابند اور ادراک ہوتا ہے، نہ اس تجزیہ کی تصور سے جو کہ بالآخر ہم کو حاصل ہوتا ہے۔ جب ہم سوال بالا پر اس نظر سے غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے سلسلہ ہم وجود

کا علم بہ حیثیت ہم وجودی کے اس خاص حسی تجربہ سے پیدا ہوتا اور ترقی پاتا ہے جس کو ہم امتدادیت کہتے ہیں، اور بالخصوص امتدادیت لمس و لہر سے۔ دو آوازیں با ایک آواز اور ایک ہوا سنی کر کے ہم وجود کہی جاسکتی ہیں کہ یہ ایک ہی وقت میں پائی جاتی ہیں لیکن اگر تجربات لمس و لہر کے اختلاف سے قطع نظر کر کے ان کو بجائے خود دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ انہیں کوئی مکانی اتصال یا انفصال اس طرح کا نہیں سمجھ میں آتا کہ ان کے باہم کسی مکانی بعد کا ادراک ہوتا ہو، نہ ان میں مکانی جہت و فاصلہ کا ادراک ہوتا ہے اس قسم کے تعلقات کا ادراک یا تصور (بجز ایک بہایت ہی ادنیٰ و ابتدائی صورت کے) صرف اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ خارجی شے کا امتدادی کل ہونا ہم کو اسی احضار کی امتدادیت سے معلوم ہوتا ہے جسکے ذریعہ سے اس کو سمجھتے یا ادراک کرتے ہیں۔

اس کے علاوہ ادراکی و عقلی امتداد کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے اجزائیں امتیاز کے لئے بجز مکانی اختلاف کے اور کسی اختلاف کی ضرورت لاحق نہیں ہوتی۔ یہ اختلاف تمام تران میں صرف اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ یہ ایک ممتد کل کے اجزاء ہیں۔ ایک مرئی سطح کے مختلف حصوں میں (خواہ رنگ کے اعتبار سے وہ کتنے ہی ایک دوسرے کے مشابہ کیوں نہ ہوں) مقامی لحاظ سے بہر حال امتیاز ہو سکتا ہے۔ یہی حال لمسی سطح کا بھی ہے۔ خواہ یہ ہمواری و ناہمواری کے لحاظ کتنی ہی یکساں کیوں نہ ہو۔ مقامی امتیاز ہم وقت حسوں کے اُس آخری یا انتہائی فرق پر مبنی ہوتا ہے جس کو ہم مقامی علامت سے موسوم کر آئے ہیں۔ امتدادیت مقامی علامتوں کے اسی فرق کے ہم بحرار و اعادہ یا تسلسل کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ یکساں کیفیت کی ہم وقت جسمانی حسوں میں مقامی علامات کا فرق نہیں ہوتا۔ وہاں ان میں باہم امتیاز نہیں ہو سکتا۔ دو جدا گانہ ٹکڑیاں لب و لہجہ کی آوازیں اگر بالکل وقت و واحد سنائی دیں، تو گو ان کی شدت نسبت زیادہ ہوگی۔ تاہم حس ایک ہی پیدا ہوگی۔ تمام دیگر حیثیات سے یکسانی کے باوجود، محض اختلاف مقام کا اور اک صرف انہیں حسوں میں ہوتا ہے جن میں امتدادیت پائی جاتی ہے،

لہذا وضع یا مقام فاصلہ و جہت کی احضاری ترتیب جو عالم خارجی کے علائق کے لئے شرط ہے، اور اصل ایک ایسی اضافی ترتیب ہے جو امتدادی احضار کے ممتاز حصوں کو ایک دوسرے کے ساتھ ملاتی ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی ایک مکمل ہوئی بات ہے

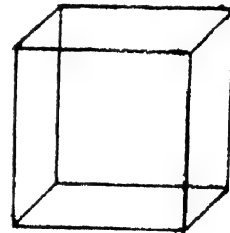
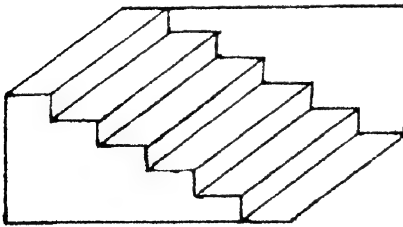
کہ محض امتدادیت بذات خود اپنے مختلف حصوں میں اس قسم کے علائق کو واضح طور پر سمجھانے کے لئے کافی نہیں۔ مثلاً ایک دیاسلمائی لو اور اس کا مربع حصہ پہلے زبان کو لگاؤ پھر اس سے گردن کو چھوؤ۔ دونوں حالتوں میں جس پر یہ ہوگی امتدادی ہوگی، اور دونوں کے ذریعہ ایک مستطیل کے مس کرنے کی حس ہوگی۔ لیکن زبان کی حس اس قسم کی ہوگی کہ ہمواس سے سطح کی خاص شکل بھی معلوم ہو جائیگی۔ بخلاف گردن کے کہ اس سے شکل کا اور اک نہیں ہوتا۔ عضوی حوس میں بھی کم و بیش امتدادیت پائی جاتی ہے۔ یعنی ان میں کچھ نہ کچھ پھیلاؤ یا تحدید ہوتی ہے لیکن اس پھیلاؤ کی شکل یا اس کے اجزائی باہمی وضع و جہت کا بہت ہی کم اور اک ہوتا ہے یا بالکل ہی نہیں ہوتا۔

اس قسم کے واقعات کی توجیہ امتدادیت کی تقسیم نامہ و ناقصہ سے کی جاتی ہے۔ امتدادیت ناقصہ جو مثلاً عضوی حس میں پائی جاتی ہے یا کسی خاص شکل و ترتیب کے محض ایک بہرہ پھیلاؤ کو ظاہر کرتی ہے۔ بخلاف امتدادیت نامہ کے جو خصوصیت کے ساتھ لمبی اور پھری حس میں پائی جاتی ہے کہ یہ ایک خاص متعین ترتیب کو مشتمل ہوتی ہے۔ امتدادیت کی یہ تقسیم غالباً بالکل صحیح ہے۔ بشرطیکہ اس کے معنی یہ لئے جائیں کہ بعض اصناف امتدادیت بالذات اس قسم کی اضافی ترتیب کے ظاہر کرنے کے قابل ہیں اور بعض نہیں لیکن جس حد تک تحقیقات ہو چکی ہے اس سے قطعاً اس کی تردید ہوتی ہے کہ امتدادیت بذات خود دیگر عوامل کے بغیر وضع فاصلہ اور جہت کے اور اک کے لئے کافی ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ اس علمدگی یا انفصال کی شرائط اور اک سے ثابت ہوتا ہے جو جلدی حس میں پایا جاتا ہے یعنی دو جلدی حوس میں اس طرح امتیاز ہونا کہ یہ ایک محسوس باہمی تبدیلیاں کی دو حدیں ہیں۔ ڈاکٹر ہیل نے اپنے ہاتھ کے جسمی عصبی تاروں کو کاٹ کر جو اعتبار کیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اور اک علمدگی تفصیلی حیثیت میں ممکن ہے اور تسبیحی حیثیت میں نہیں ہوتا لیکن محض تفصیلی حیثیت بھی بذات خود کافی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ جس عضو سے یہ تعلق رکھتی ہے، جب اس میں عضلات و معاصر کی حوس کی قانیت فنا ہوتی ہے، تو اس سے پھر علمدگی کا اور اک حاصل نہیں ہوتا۔ آنکھ کے بارے میں ہم اس قسم کی براہ راست اعتباری شہادت کو پیش نہیں کر سکتے، تاہم یہاں بھی ایسی باتیں موجود ہیں، جن سے بلا احتمال علیٰ یہ ثابت ہوتا ہے کہ محض اضافی ترتیب کا لہری علم بھی اگر تمام تر نہیں تو بڑی حد تک محض امتدادیت

کے علاوہ دیگر عوامل پر مبنی ہوتا ہے۔

اگر میں ایک آنکھ سے کچھ منہ اپٹے کمرے کی دیوار کا اور کچھ فرش کا دیکھوں، تو فرش کا بصری ظہور میرے ادراک کے لئے دیوار سے بالکل مخالف جہت میں ہو گا۔ مگر اس اختلاف جہت کی توجیہ شبکیہ کی اُن حسوں کی محض امتدادی خصوصیات سے نہیں ہو سکتی، جو مجھ کو دیوار اور فرش کے دیکھنے سے حاصل ہوتی ہیں۔ دیوار اور فرش دونوں روشنی کے ذریعہ میری آنکھ پر اثر ڈالتے ہیں۔ اس سے جو مختلف ارتسامات پیدا ہوتے ہیں ان کا ایک مجموعہ فرش اور اس کے اجزاء سے آنے والی روشنی پر مبنی ہوتا ہے، دوسرا کچھ فرش اور کچھ دیوار کی روشنی پر اور تیسرا صرف دیوار کی روشنی پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ تمام مجموعے اصولاً ایک ہی طریقہ سے پہلو بہ پہلو شبکیہ کی سطح پر پھیلے ہوتے ہیں۔ اسی طرح جب ایک آنکھ یا دونوں آنکھوں سے دور کی چیزیں دیکھتا ہوں تو اس وقت شبکیہ کو جو حس ہوتی ہے، بذات خود اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہوتی جو خطوط و سطح کے ادراک کی اس مشیت سے توجیہ کر سکے کہ ان میں سے بعض دیکھنے والے کی سمت اور بعض دوسری سمت میں معلوم ہوتی ہیں۔ غرض خود شبکیہ کی حسیت میں ایسا تنوع نہیں ہوتا، جو بالذات ٹھوس یا مجسم انواع مختلفہ کی توجیہ کر سکے۔

عکاسی مصوری اور نقشہ کشی کی جو شرائط ہیں ان سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ انکی تمام تر کامیابی کا انحصار اکتسابی معنی پر ہے اس پر بھی خطوط و سطح کے باہمی فاصلہ وضع جہت میں بارہا ابہام ہی رہتا ہے۔ جو خطوط فی الحقیقت منحرف ہوتے ہیں متوازی معلوم



ہوتے ہیں، جو فی الحقیقت متوازی ہوتے ہیں وہ منحرف نظر آتے ہیں، اور یہ اس حد تک

ہوتا ہے کہ ان کی اصلی نسبت بغیر پیمائش کے معلوم نہیں ہو سکتی۔

مستتبہ اشکال سے اس بارے میں خاص طور پر مدد ملتی ہے۔ مستتبہ شکل سے میری مراد وہ شکل ہے جس کا اور اک باری باری سے مختلف طریق پر ہو سکے۔ چنانچہ مثلاً پہلی شکل میں دیکھنے والے کو ایک بار تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا سب سے اوپر والا خط قریب تر ہے، اور دوسری بار معلوم ہوتا ہے کہ نیچے والے خط کی نسبت یہ بہت زیادہ دور ہے۔ اسی طرح شکل دوم کو لو، کہ اس کے خطوط جھکی ہوئی کانس یا کنکرے کے سے بھی معلوم ہوتے ہیں، اور پھر اوپر کو جاتی ہوئی زینہ کی سی بیڑھیاں بھی نظر آتی ہیں۔ دونوں شکلوں میں سے چونکہ کبھی ایک غالب ہوتی ہے اور کبھی دوسری، اس لئے پورا بھری ظہور مختلف خطوط جہات پر مشتمل ہوتا ہے۔ تاہم ان بھری حوں کی امتدادیت میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوتا جو بالذات وبراہ راست شبکیہ کے طریق پیچ پر مبنی ہوتی ہیں۔

اس قسم کی مثالوں سے جو بہ کثرت دی جا سکتی ہیں یہ ثابت ہوتا ہے کہ بہت سی حالتوں میں وضع جہت اور فاصلہ کے متعلق احضار بھری کی کم از کم متعین اضافی ترتیب کی توجیہ محض بھری امتداد سے نہیں ہو سکتی، بلکہ ان میں دیگر عوامل کی بھی شرکت ضروری ہے۔ اب اگر ہم لمسی حس میں محض امتداد کے ناکافی ہونے کو جیسا کہ ثابت ہو چکا ہے، ملحوظ رکھیں، تو سردست یہ رائے قائم کر سکتے ہیں کہ تمام حالتوں میں اضافی ترتیب محض امتداد پر مبنی نہیں ہوتی۔ باقی آخری طور پر اس خیال کی صحت کا احضار اس پر ہے کہ بالتفصیل اس کے مطابق واقعات کی ہم توجیہ کر سکیں۔

لہذا محض امتدادیت سے خواہ وہ ناقص ہو یا تام، اجسام کا امتداد صرف مبہم ہی طور پر سمجھ میں آتا ہے۔ یہ تعین وضع، فاصلہ، جہت و شکل کی شرائط اور اک کا صرف ایک جزو ہے۔ مربع اور مدور سطح کا جلد پر دباؤ پڑنے سے، دونوں تجربات میں جو فرق معلوم ہوتا ہے، وہ بذات خود ایک کے مربع اور دوسرے کے مدور ہونے کی توجیہ نہیں کرتا۔ اور اک شکل کے لئے اس قسم کے مختلف فروع امتدادیت، ضروری بلاتساک ہیں، لیکن بذات خود کافی نہیں ہیں، کیونکہ ان سے ترتیب مکانی تعین طور پر سمجھ میں نہیں آتی اس لئے ہم کو محض امتدادیت کے علاوہ کسی اور عامل یا جز کی بھی تلاش کرنی چاہئے، جو وضع و فاصلہ کی متعین و سلسل ترتیب کو ظاہر کر سکے۔ نیز تجربات امتدادیت کے ساتھ

اس جز کو ایسا گہرا تعلق ہونا چاہئے کہ اس کی متعین ترتیبات ان تجربات میں منتقل ہو سکیں۔ کیونکہ محض اسی قدر کافی نہیں کہ امتدادیت کا ایک خالص تجربہ خارجی طور پر ایک اور ایسے تجربہ سے مربوط ہو جو وضع فاصلہ و جهت کی متعین ترتیب ظاہر کرتا ہے۔ بلکہ وضع فاصلہ و جهت کا علم خود امتدادی کل کی اضافی ترتیب کی حیثیت سے ہوتا ہے۔

اس جز کی عام نوعیت کے متعلق تو شبہ کی گنجائش ہی نہیں۔ کیونکہ یہ صرف حرکت ہی کے تجربات پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ البتہ یہاں لفظ حرکت کا استعمال نسبتہ ہے۔ اس سے وہ حسیں بھی مراد ہو سکتی ہیں جو صحیح طور پر لمس یا بصر سے متعلق ہوتی ہیں، اور جو اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب کوئی حس لمس یا بصر یا عام ساحت لمس کے اندر بدلتی ہے، یا اصل بصری علامت متغیہ عام ساحت بصر کے اندر بدلتی ہے۔ مثلاً جب کوئی کمعی جلد پر رنگتی ہے، یا جب کوئی پرندہ ساحت نظر کے سامنے سے گزرتا ہے۔ یہ حرکت کے احضارات ہیں۔

لیکن لفظ حرکت سے اعصاب و اتار و مفاصل کی حسیں بھی مراد ہو سکتی ہیں، جو ہاتھ پاؤں کی تغیر پذیر او ضلع کے سانحہ پائی جاتی ہیں۔ یہ حرکی حسیں کہلاتی ہیں۔ کیونکہ یہ اس آلہ کی متغیرہ حالتوں کے ماتحت رونما ہوتی ہیں، جس سے ہمارا اجسم اور اس کے اجزا حرکت میں آتے ہیں۔ حرکی حسیوں کا صرف ایک ہی حصہ البسا ہے، جس کو حرکت میں شامل کیا جاسکتا ہے۔ میری مراد ان حسیوں سے ہے جو جوڑوں کی باہم رگرٹ سے پیدا ہوتی ہیں۔ حرکت کی حس اور حرکی حسیوں ہم ہیں، لیکن دونوں میں لمسی و بصری تجربات حرکت کو مکانی ترتیب کے علم کی پہلی ترقی میں زیادہ مساوی درجہ کی اہمیت حاصل ہے۔

ہاتھ پاؤں یا تمام جسم کی حرکت سے تغیر پذیر حسیوں کا ایک سلسلہ رونما ہوتا ہے، جو اعصاب، اتار و مفاصل کی متغیر حالتوں پر مبنی ہوتا ہے۔ ڈاکٹر وارٹون کی تقلید کرتے ہوئے، ہم اس سلسلہ کو حرفوں شلاف ف ف ف سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ ف کا احضار ف کے ساتھ نہیں ہو سکتا، اور ف سے پھر ف تک بغیر ف و ف کی وسعت کے پھینکانا ممکن ہے۔ لہذا یہ حرکی تحریکات ایک متعین ترتیب رکھتے ہیں جس میں ف، ف، ف، ف کے پیچ میں واقع ہے، اور ف، ف، ف، ف وہ فاصلہ ہے جو ف و ف کو ملاتا اور جدا کرتا ہے۔

علاوہ ازیں اگر حرکت فضا میں آزادانہ طور پر نہیں ہو رہی ہے، بلکہ کسی شے کو

ٹٹول کر جاننے کے لئے عمل میں آتی ہے تو اس کے ساتھ ایک اور خاص مرتب سلسلہ نکلا ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ جس عضو سے ٹٹول رہے ہو وہ ہاتھ ہے، تو جوں جوں انگلی کے سرے سے شے مذکور کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ پر گزرتے ہیں، ابتداً بیچ ایسی لمبی حسیوں کے تجربات ہوتے جاتے ہیں جن میں ایک خاص قسم کی ترتیب پائی جاتی ہے اور جو عضلات، اوتار و معاصر کی حسیوں کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ جس سے کوٹھولا عار ہا ہے اگر وہ خود جسم کی حسی سطح کا کوئی حصہ ہو تو اس کے علاوہ ایک اور بھی خاص مرتب سلسلہ پایا جاتا ہے۔ مثلاً اگر ایک ہاتھ کی انگلی کا سر اور دوسرے ہاتھ کی پتیلی پر سے گزرتا ہے، تو جس لمس صرف انگلی ہی میں نہیں، بلکہ پتیلی میں بھی ہوتی ہے۔ ہاتھ کے اجزا کا تدریجی نتیجہ علامت مقامی کے ایسے مسلسل تجربات پیدا کرتا ہے، جو ایک خاص بندھی ہوئی ترتیب کے ساتھ واقع ہوتے ہیں۔ ان تمام سلسلوں میں وضع و حاصلہ کی خاص متعین ترتیب پائی جاتی ہے۔ لیکن یہ ترتیب مکانی نہیں بلکہ حالۃ زمانی ہوتی ہے۔ ہم زمان مکانی علاقوں کا اور اک صرف اُس وقت ہو سکتا ہے، جب کہ ان کی مخصوص ترتیب کو کسی ممتد مقدار کے ایسے اجزا کی ترتیب سمجھا جائے، جو سب بوقت واحد محسوس ہو رہے ہوں۔

یہ اسی صورت میں ممکن ہوتا ہے، جب کہ امتدادیت اور فعلی حرکت کا تجربہ ملکر ایک اے عمل کے شریک کار اجزا بن جائیں، جس کی غرض میں وحدت و تسلسل ہو۔ جس عمل میں یہ وحدت و تسلسل موجود ہوتا ہے، وہ اپنے بعد ایک ایسا مجموعی رجحان چھوڑ جاتا ہے، جس کو اس کے تمام اجزا اپنے باہمی تعلق سے پیدا کرتے ہیں۔ پھر جب اس عمل کا صرف جزوی طور پر بھی دوبارہ اعادہ ہوتا ہے تو یہ مجموعی رجحان سارے کا سارا از سر نو نتیجہ ہو جاتا ہے۔ اس طرح جو اجزا اس عمل میں شریک ہوتے ہیں، ان میں اپنے سابقہ تعلق کی بنا پر ایسا تغیر ہو سکتا ہے، کہ ہر ایک جزو جداگانہ طور پر دوسرے اجزا کے ساتھ تعلق کی وجہ سے ایک خاص حیثیت حاصل کر لیتا ہے۔ ایک جزو دوسرے اجزا سے ملکر متغیر اور ان کا قائم مقام یا ہم معنی ہو جاتا ہے۔

جب کوئی امتدادی تجربہ، اس طریقہ سے فعلی حرکات کے کسی سابقہ نظام کے ساتھ تعلق کی بنا پر ایک اکتسابی معنی حاصل کر لیتا ہے، تو یہ امتدادی تجربہ ایک مرتب امتداد اور لازماً مرتب امتداد کا تجربہ بن جاتا ہے۔ اگر کسی چیز کو ہاتھ سے پکڑتے ہی تم کو یہ معلوم

ہو جائے کہ اس کے اجزا کو باقاعدہ طور پر ٹٹول کر کب سے دریافت کرتے ہیں، اور ٹٹولنے کی واقعی حرکات سے ٹٹولنے کوئی خاص فائدہ نہ ہو تو اس صورت میں ٹٹولنے کی شکل اور دیگر مکانی تعلمات کا پورا یا تمام ادراک حاصل ہے۔ بخلاف اس کے اگر محض چھوٹے سے ٹٹولنے کی حرکات کی ٹٹول رہنا ہی نہ ہو تو یہ مکانی ادراک ناقص ہے۔ جب ادراک تمام ہوتا ہے تو کوئی دوبارہ اندہ منطقی علامتیں سے ٹٹولنے کے اجزا پر صحیح حرکات کے ساتھ ہاتھ بھر جانے پر فوراً اُمائل کر دیتی ہیں۔ جو امتدادیت اس طرح سے اکتسابی معنی حاصل کر لیتی ہے وہ پھر محض امتدادیت نہیں رہ جاتی بلکہ اوصاف والہاد کا ایک سلسلہ وار مرکب بن جاتی ہے جیسے کہ اعلیٰ لمس اس طریقہ سے صحیح مکانی معنی حاصل کر لیتی ہے، بالکل و بے کسی فعلی لمس فعلی بھی (جو پہلے محض ایک تذکرہ سلسلہ ہوتی ہے) ایک خاص مکانی نوعیت حاصل کر لیتی ہے۔ جس وقت کہ انگلیوں کے سرے کسی سے پر گزرتے ہیں تو اس سے جو منواتر لمسی تحریکات پیدا ہوتے ہیں ان کا احضار محض زمانی سلسلوں کے طور پر نہیں ہوتا بلکہ یہ شعور کے لئے ہم وجود اجزا کے مجموعہ کا ایک تذکرہ بھی احضار بن جاتے ہیں۔

اگر یہ دریافت کیا جائے کہ وہ اشتہائی اعمال کو لے لے رہے ہیں، جن میں کہ امتداد اور فعلی حرکت شریک کار اجزا کے طور پر داخل ہوتی ہیں تو اس کے جواب میں ہم اُن تمام ابتدائی فعلیتوں کا حوالہ دے سکتے ہیں جن کے دریلے سے حیوانی زندگی کے مقاصد پورے ہوئے ہیں۔ اس قسم کی عملی فعلیت صرف اسی حد تک سفید ہو سکتی ہے، جس حد تک کہ فعلی حرکت اشیاء کی شکل، جسامت، فاصلہ وغیرہ کے ٹٹولنے کے طریقہ پر مطابق ہوتی ہے۔ اس مطابقت کی طرف رہبری کرنے والے آثار و علامت صرف لمس و دبھرنے کے تجربات ہی سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ لیکن جس حد تک کہ لمس و دبھرنے کے یہ تجربات حرکت فعلی کی رہبری کی اصل یا اکتسابی قوت رکھتے ہیں، ٹٹولنے اسی حد تک یہ مکانی ترتیب کا ادراک ہوتے ہیں، یا ہو جاتے ہیں۔

اب ہم کو اپنے ان عام دعاوی کی توجیہ و اثبات کرنا ہے، جس کے لئے ان خاص شرائط کو بیان کرینگے جس کے دریلے سے (۱) لمسی و (۲) دبھرنے اور احکات کی مکانی ترتیب کا نشو و نما ہوتا ہے۔

۲۔ اندھوں کا مکانی ادراک | اندھوں کی بدولت ہم لمسی مکان کا دبھرنے سے علم حاصل

کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ اندھا یا تو یہ انسٹی ہو یا اس کی بصارت پیدا ہونے کے پہلے ہی سال زائل ہو گئی ہو۔ جن لوگوں کی بصارت چوتھے سال سے مائع ہوتی ہے وہ اپنے لمبی ارتسامات کو اسی طرح بصری مثالوں میں تبدیل کر لیتے ہیں۔ جس طرح ہم تاریکی میں کر لیا کر لے ہیں۔

یہ بات بھی سمجھ لینی چاہئے کہ مس منہدات و اعتبارات ہم سمجھ سکتے ہیں یہ سب کے سب ایسے اندھے اشخاص پر کئے گئے ہیں جو کافی تجربہ حاصل کر چکے ہیں۔ لہذا ان کا مکانی اور اک ایک حد تک پہلے ہی سے ترقی یافتہ ہوا ہے۔ اس لئے ہم جس چیز کا مطالعہ و مستاہدہ کر سکتے ہیں وہ صرف وہ عمل ہے جس سے زیادہ صحت و مطابقت حاصل ہوتی ہے۔ نفسیاتی اغراض کو مد نظر رکھ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایک جوشِ قسنی کی بات ہے کہ اور ایک لمس اتنی حسرت کے ساتھ نرتی نہیں کرتا جتنی یہ حسرت کے ساتھ اور اک سر کرتا ہے۔ اسی سلسلہ میں اس کے عمل رقی کا سلسلہ ذکر کرتے ہیں

اشیائی شکل و صورت اور قہ و قاست معلوم کر کے لے لے اندھوں کے پاس سب سے بڑا اصلی آلہ ان کے ہاتھ ہوتے ہیں۔ ان کو وہ دو طرح سے استعمال کرتا ہے۔ (۱) ایک یہ کہ ہاتھ کو بند یا کھلا رکھ کر کسی شے کے حصوں کو ایک ہی ساتھ جھپٹتے ہیں۔ اس کو لمس الفعالی کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس میں ایک حصہ سے دوسرے کی طرف کوئی فعلی حرکت واقع نہیں ہوتی۔ ہر اس کو ترکیبی بھی کہہ سکتے ہیں، اس لئے کہ اس سے شے لموس کے تمام باہر سے حصوں کا پوفت و احد مجموعی ارتسام حاصل ہوتا جاتا ہے۔ (۲) دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہاتھ کے کسی حصہ مثلاً انگلیوں کے پوروں سے لموس کے اطراف و جوانب اور مختلف حصوں کو آہستہ آہستہ حرکت سے ٹٹولتے ہیں اس کو لمس فعلی کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ دراصل فعلی حرکت پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ لمس تجلیلی بھی کہہ سکتے ہیں، اس لئے کہ جس سے کو کسی مس پوفت و احد مجموعی شکل میں پیش کرتا ہے، اس کو یہ یکے بعد دیگرے تدریجی ارتسامات کے سلسلہ میں تحلیل کر دیتا ہے۔ اب اندھوں کے مطالعہ سے جو عمل بات ہم کو معلوم ہوتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ مکانی ترتیب و علاقے کے اور اک میں وضاحت و تعمیل کا نشو و نما دراصل ترکیبی و تجلیلی لمس کے باہمی اتحاد و تعامل پر مبنی ہے۔

پہلا سوال جس سے ہم کو بحث کرنا ہے یہ ہے کہ شکل و صورت اور دیگر مکانی

میں سے کوئی باتیں تحلیل لمس کی شرکت کے بغیر محض ترکیبی لمس سے معلوم ہو جاتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ترکیبی لمس کو تحلیل سے بالکل الگ ہیں کر سکتے، کیونکہ جن اتخاص کی حالت پر ہم غور کر رہے ہیں، وہ اشیا اور بالخصوص اپنے احسام کے ٹکڑوں سے پہلے ہی کافی مختصر حاصل کیے جاتے ہیں۔ اس میں وہی دماغ اس اشیا کو وہ اکثر فعلی لمس کے ذریعے سے ٹکڑوں کے اس کی شکل و صورت وغیرہ کو وہ فعلی لمس کے ذریعہ سے دیکھ جاتا، باتیں میں لیکن جب اس کے ساتھ ایسی میں لائی جاتی ہیں جس سے وہ بالکل ناواقف ہو جاتے ہیں تو کچھ گنا گیا ہے۔ اس کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے تحلیل لمس ترکیبی کے ساتھ ہونا ضروری ہے۔ ترکیبی لمس سے گزرتے تجربہ کی امداد کے بغیر زیادہ سے زیادہ لمس ایک عام اور سہل سمجھنا مجموعی ارتسام حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً اس کے ذریعہ سے اندھا آدمی بہ تو متاویگا کہ جو۔ اس کے ہاتھوں میں دی گئی ہے وہ گول ہے، بالبی، سیدھی ہے یا طبعی ہے۔ لیکن اس سے زیادہ صحیح طور پر اس کی شکل وغیرہ کو جاننے کے لیے فعلی حرکت ضروری ہیں۔ یہاں عام طور پر تعامل لحاظ ہے کہ برب کوئی شے بالکل نئی ہوتی ہے تو اندھا آدمی محض ترکیبی حرکات پر فہم ہی نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس کا ہاتھ خود بخود طے لگتا ہے جس کار نامہ اس کے لیے مشکل بلکہ محال معلوم ہوتا ہے۔

اشیا کو فعلی حرکات سے معلوم کر کے میں مختلف اتخاص اور ایک ہی شخص کا مختلف ادراج ترقی میں) طریقہ عمل بہت متغیر ہوتا ہے۔ اور ایک مکانی جس قدر زیادہ ترقی یافتہ ہوتا ہے، اسی قدر یہ حرکات اور ان کے مرکبات زیادہ باقاعدہ وضع ہوتے ہیں۔ جب یہ پوری ترقی کر جاتا ہے تو اندھے اشخاص جو طریقہ اختیار کرتے ہیں وہ اصولاً ان کے مختلف افراد میں ایک ہی ہوتا ہے۔ اگر حالات موافق ہوتے ہیں تو یہ بات اکثر یقین ہی میں حاصل ہو جاتی ہے۔ جس اندھوں کو اس میں ہاتھ سے کام کرنا پڑے وہ معمولی مکانی علاقوں کے سمجھنے کی قابلیت بہت پیدا کر سکتے ہیں۔ بجز ان اس کے ایسے اچھے خاصے ذہن میں رسیدہ اندھے جنگو عملی ضروریات کی بنا پر اشیا سے زیادہ سابقہ ہیں پڑتا، وہ اکثر نہایت سہل نظر آتے ہیں اور ان کو مکانی علاقوں سے کوئی دیکھی نہیں معلوم ہوتی۔ ایسے اشخاص کو اشیا کی شکل و صورت وغیرہ اچھی طرح سمجھنے کے لیے اور ان کی فعلیت کی خاص تعلیم درکار ہوتی ہے۔ جنوں میں یہ تعلیم مکمل ہوتی جاتی ہے، اندھا آدمی ان اشیا کی شکل و صورت کا تعین کرنے کے زیادہ قابل

ہو جاتا ہے جو اس کے سامنے لائی جاتی ہیں۔ ساتھ ہی اس کی فعلی حرکات روز بروز باقاعدہ اور با مقصد ہوتی ہیں۔

ترقی کے زیادہ اوجے مدایج میں قلبی لمس اس قسم کی شکل اختیار کر لیتا ہے کہ جس سے کوٹھڑا ہوتا ہے اس کو اندھا اپنے ایک ہاتھ سے پکڑ کر اس طرح پھیرنا ہے کہ دوسرا ہاتھ اس کو اچھی طرح ٹٹول سکے۔ ٹٹولنے کے آلات انگلی اور انگوٹھا ہیں۔ جبکہ استعمال ایک ساتھ ہوتا ہے، انگلی شے لمبوس کے ایک طرف پھرتی ہے اور انگوٹھا دوسری طرف۔ جہاں سے حرکت شروع ہوتی ہے اس نقطہ سے آگے بڑھنے کے بعد انگلی اور انگوٹھے کے درمیان جو فاصلہ ہوتا ہے، اس کے تغیر سے اطراف شے کے فاصلہ اور جہت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اگر انگوٹھے اور انگلی کی باہم اضافی وضع میں کوئی تغیر نہ ہو تو خطوط اطراف متوازی ہوتے۔ اگر انگوٹھا اور انگلی ایک دوسرے کے قریب آتے جائیں تو یہ خطوط مائل ہونگے، اور اگر دور ہوتے جائیں تو سمکھ ہونگے۔ جب ان تحلیل حرکات کی صورت میں، وہ شے جس کو ٹٹولا جا رہا ہے اسی نیچھے چلی جاتی ہے کہ یہ ہاتھ کی سطح کو چھو لے لگے تو تحلیل لمس ترکیبی لمس ہو جاتا ہے کبھی یہ ہوتا ہے، کہ دونوں ہاتھ یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں، اور تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد تحلیل لمس کے درمیان ترکیبی لمس ہوتا جاتا ہے، یعنی اندھا لمبوس شے کو ہاتھ میں لیکر دباتا ہے۔ اصولاً ترکیبی لمس پہلے اور تحلیل اس کے بعد آتا ہے۔ ساری فعلی حرکت اس مجموعی احصار کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے جس کو انفعالی لمس شے کو ہاتھ میں لیتے ہی پیدا کر دیتی ہے۔ اندھے کو اشیا کی شکل و صورت کے سمجھنے کی جتنی زیادہ مشق ہوتی ہے اسی ہی وہ فعلی حرکات تیز و ناتمام ہوتی ہیں جو اور اک کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔ البتہ واقعات کی رو سے نہ تنہا تحلیل لمس کافی ہوتی ہے اور ترکیبی۔ بلکہ علائق مکانی کا اور اک ان دونوں کے متحدہ عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن ترکیبی و تحلیل لمس کا یہ اتحاد عمل صرف ان چھوٹی بیروں میں ممکن ہے، جو ایک یا زیادہ سے زیادہ دونوں ہاتھوں میں آسکتی ہوں باقی اس سے بڑی چیزوں کا مجموعی طور پر ترکیبی لمس سے اور اک نہیں ہو سکتا۔ ایسی صورتوں میں زیادہ تر فعلی حرکت ہی کام دے سکتی ہے۔ لیکن کلیتہً یہ بھی درست نہیں، کیونکہ اندھا شخص بار بار اشیا کی جسامت و ابعاد کا اندازہ اپنی جسامت و ابعاد سے کر سکتا ہے، مثلاً وہ اس کی بلندی کو اپنے قدم کی بلندی سے

ناتیا ہے۔ بڑی چیزوں کے لئے تعقیب لمس جواہیت رکھتا ہے، اس کا احصاء اس اہمیت پر ہے جو یہ ترکیب لمس کے ساتھ عمل کرنے سے حاصل کرتا ہے۔ بعض امدھے اُن اشیاء کے صحیح مکانی علاقوں کو نہیں سمجھ سکتے جن کو کہ وہ اپنے ہاتھ میں نہیں لے سکتے۔ جیسا کہ ان فعلی حرکات سے ہوتا ہے، جن میں ان کی زیادہ تر یہ کوشش ہوتی ہے کہ اس سے کی کوئی ایسی خاص خصوصیت معلوم کر لیں جو علامت بان نشان کا کام دے سکے لیکن اکثر یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ فعلی حرکت کے ذریعہ سے ان کو بڑی اشیاء بھی سمجھائی جاسکیں۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ ان کے سامنے بڑی اشیاء کے چھوٹے نمونے پیش کئے جائیں اس سے وہ اصل اور نقل میں موازنہ کرنے لگتے ہیں۔ پھر بعد کو وہ ان حرکات سے تمام ایسی چیزوں میں کام لینے لگتے ہیں جس کے سمجھنے کے لئے یہ کارآمد ہو سکتی ہیں۔ جس طرح چھوٹی چیزوں کو فعلی طور پر ٹیڑھنے میں انکلی اور انگوٹھے کا باہمی قُرب و بُعد بہت مفید ہوتا ہے، اسی طرح بڑی اشیاء کے لئے دونوں بازوؤں کا قُرب و بُعد کارآمد ہوتا ہے۔ ان دونوں طریقوں میں ایک ربط بھی ہے، وہ ہے کہ چھوٹی چیزوں کے لئے دونوں استعمال ہو سکتے ہیں جو تے ایک ہاتھ کی انکلی اور انگوٹھے سے پکڑ لی جاسکتی ہے، وہ دونوں ہاتھوں کی مقابل انگلیوں میں بھی بیجا سکتی ہے۔

انک ہم نے نسبتاً محدود مکانی علاقوں سے بحث کی ہے۔ یعنی اب تک ہم نے اپنے کو اُن حدود کے اندر رکھا ہے، جن کو دوسری افق کہا جاسکتا ہے۔ یہ بلندی افق کے مغابہ میں بہت ہی محدود ہوتا ہے۔ اس کی انتہائی حدود مکانی وسعت ہے جو پھیلے ہوئے دونوں ہاتھ اور بازوؤں کے مابین آسکتی ہے۔ باقی اس سے بڑی مکانی وسعت کو ٹیڑھ کر جاننے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ سارے جسم کو حرکت دیجائے لیکن اس سے وہ امتداد جس کا پہلے احصاء ہو چکا ہے، بالکل پیچھے رہ جاتا ہے۔ اور ہم کو الگ الگ متفرق احصاءات کے ایک سلسلہ کا تجربہ ہوتا ہے۔ مکانی علاقوں کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ یہ متفرق ٹکڑے ایک ہم وقت مجموعی احصاء کی صورت میں جمع ہوں۔ یہ خیال ہو سکتا ہے کہ جن ٹکڑوں کا بالذات اور اک نہیں ہو رہا

اے عنقریب ہم اُن حالات سے بحث کریں گے، جن کے تحت وجود جسم کے مکانی علاقوں کا احصاء ہوتا ہے۔

ان کی ذہنی تمثالات کافی ہو جانی ہونگی۔ ایک حاص مد تک اندھے واقعاً ایسا کرتے ہیں لیکن یہ صرف اس طریق سے کر سکتے ہیں کہ بڑی شے کا ایک چھوٹا نمونہ بنا دیا جائے۔ کیونکہ ان کے تخیل کا پیمانہ ان کے واقعی ادراک ہی کے مطابق ہوتا ہے۔ یہی حال ان لوگوں کا بھی ہوتا ہے، جو دیکھ سکتے ہیں۔ یعنی ہم اپنے ذہن میں کسی ایسی مکانی وسعت کی تصویر تصور نہیں کھینچ سکتے، جو واقعی ادراک کی ساحت نظر سے بڑی ہو۔ اگر خالص ذہنی ساحت نظر میں ہم ایسی اشیا کو داخل کرنا چاہیں جو دائمی ساحت نظر کی وسعت سے بڑی ہوں۔ لازماً ان کا ایک خاکہ چھوٹے پیمانے پر ذہن میں لانا ہوگا۔ جو لوگ حرف حس لمس رکھتے ہیں وہ بھی اس تدبیر پر عمل کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کی قوت ان کے مختلف افراد میں مختلف ہوتی ہے، اور جو لوگ مینائی رکھتے ہیں ان کی قوت سے تو بہر حال بہت کم ہوتی ہے۔ مگر ہم کو کسی مکانی کل کے تدبیری یا یکے بعد دیگرے ادراک سے یہ نہ فرض کر لینا چاہئے کہ خود اس کے اجزاء کا ادراک بھی تدبیراً ہوتا ہوگا، کیونکہ اس صورت میں مکانی ادراک زمانی ادراک بن جائیگا۔ حالانکہ لمسی تجربات کی بنا پر ٹوٹنے کی یہ حرکات پہلے ہی مکانی نوعیت حاصل کر چکی ہیں۔ اس لئے جب کسی بڑے جسم کے حصوں کا احصار تدبیراً ہوتا ہے، تو وہ ہم وجود سمجھ جاتے ہیں، گو ان کا احصار بوقت واحد نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح جو شخص دیکھ سکتا ہے جب وہ کسی سڑک پر دس میل چلتا ہے تو اس کی نظر کے بہت سے تدبیری ساحات ہوتے ہیں، جن کا احصار بوقت واحد نہ واقعاً ہو سکتا ہے، اور نہ تصوراً لیکن پھر بھی وہ ان ساحات نظر کو زمانی سلسلہ خیال نہیں کرتا، بلکہ وہ سمجھتا ہے کہ یہ ایک ہی کل کے ہم وجود اجزاء ہیں جن کا یکے بعد دیگرے احصار ہوتا ہے۔ اس کی وجہ آگے چلکر واضح ہو جائیگی۔

۳۔ مقامیت اور خجائیت | اترقی یا متہ شعور کے لئے جلدی حسیں دھرا کام دیتی ہیں۔ ایک طرف تو ہم کو خود اپنی سطح جسم کے امتداد اور اس کے اجزاء کی باہمی وضع و بہت، فصل و شکل کا پتہ چلتا ہے، جس کی بنا پر جلدی حسیں کو مقامی کہا جاتا ہے۔ دوسری طرف ان سے ہم کو خود اپنے جسم سے باہر یا خارج کے اجسام کی شکل اور باہمی وضع و بہت و فصل کا علم ہوتا ہے، جس کے لحاظ سے ان کو خارجی کہا جاتا ہے۔

خارجیت اور مقامیت بین اصل لمسی ادراک کا کوئی فرق نہیں ہوتا، بلکہ محض اکتسابی

معنی کا فرق ہوتا ہے۔ خارجیت کا احصار دراصل ان تجربات پر ہے جو ایسی فعلی حرکات سے

۱۔ البتہ ہم ایسی وسعت کا خیال کر سکتے ہیں کہ اس کی تصویر ذہن میں نہیں کھینچ سکتے

تعلق رکھتے ہیں جس کے ذریعہ سے ہم خارجی اشیا کی سطح کو ٹھٹھاتے ہیں، مثلاً جب میں اپنے ہاتھ کو میز کی سطح پر پھیرتا ہوں۔ نیز اس کے بعد کسی قدر یہ ان خارجی اشیا پر بھی مبنی ہوتی ہے جنہیں خود ہم نسبتہً منفصل رہتے ہیں۔ مثلاً جب کوئی کلمہ میرے کال پر رنگیتی ہے۔ اسی طرح مقامیت ان فعلی حرکات پر منحصر ہے جن کے ذریعہ سے اور اک کر لئے والا اس نے جسم کی سطح سے دوسری سطح کو ٹھٹھاتا ہے۔ مثلاً جب میں اپنے ہاتھ کو اپنے بازو کی سطح پر پھیرتا ہوں، یا جب میری ٹانگیں ایک دوسری سے رکرکھاتی ہیں۔

خارجیت و مقامیت جن اعمال کے ذریعہ سے ترقی کرتی ہے، وہ گویا ہم ممتاز ہیں، لیکن علیحدہ نہیں ہوتے۔ بلکہ ایک دوسرے کے لئے شرط اور سہارا ہوتے ہیں۔ مقامیت کی ترقی خارجیت کی ترقی کو ممکن بناتی ہے۔ اور خارجیت کی ترقی مقامیت کا راستہ صاف کرتی ہے۔ خصوصاً مقامیت کی ترقی خارجیت کی تکمیل کے لئے بحیث ضروری اور اہم ہے۔

۴۔ خارجیت | اب ہم مقامیت سے قطع نظر کر کے پہلے خارجیت سے بحث کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر شبکیہ کی طرح جلد میں بھی خود اپنے کو ٹھٹھول کر جانے کی قوت نہ ہوتی تو اس وقت بھی خارجیت ہو سکتی تھی۔ میں اپنی ہتھیلی میز کی سطح پر رکھتا ہوں۔ اس عمل میں مجھ کو حسوں کے ایک امتدادی مجموعہ یا مرکب کا تجربہ ہوتا ہے یہ ان حسوں سے بالکل مختلف ہیں جو مجھ میں کسی دوسری قسم کی سطح پر ہاتھ رکھنے سے پیدا ہوتیں، یا اگر میرا ہاتھ خود میرے جسم سے مس کرتا۔ چونکہ اس مرکب میں امتدادیت ہے اس لئے اکتسابی معنی کے بغیر امتداد کا ایک ابتدائی اور اک ہوتا ہے۔

لیکن فصل شکل اور متعین مکانی ترتیب کے اور اک کی دوسری طرح توجیہ کرنا ضروری ہے۔ پہلا سوال یہ ہے کہ یہ اور اک پیدا کیونکر ہوتا ہے؟ فرض کرو کہ میں اپنا ہاتھ میز کی سطح پر پھیرتا ہوں۔ اب جو کچھ واقع ہوا ہے اس کا ایک جز یہ ہے کہ ہتھیلی لمبی حسیں پیدا اور پرانی فنا ہوتی جاتی ہیں۔ اس پر ابھی منقریب ہم بحث کریں گے۔ لیکن اس کے علاوہ جن حسوں کا پہلے تجربہ ہوا تھا، ان کی مقامی علامات برابر بدلتی رہتی ہیں۔ مثلاً ایک لمبی حس جس کی مقامی علامت پہلے وہ تھی جو بیچ والی انگلی کے سرے کو مس کر سنے سے پیدا ہوئی تھی، بعد کو اس مقامی علامت میں تبدیل ہو جاتی ہے، جو انگوٹھے کے سرے

میں ہوتی ہے اور اس تبدیلی کے اشارے مل میں بھی دیگر مقامی علاموں کا ایک سلسلہ ہوتا ہے۔

اس طرح چولسی احوال متبعہ جیسی امتدادی مجموعہ کے اندر مناسب حرکات کے ذریعہ سے اپنی مقامی علامات بدل سکتے ہیں، وہ ایسی مقامی علامات اختیار کر سکتے ہیں جو ابتداء میں جیسی مجموعہ کے لسی دوسرے اعضاء سے تعلق رکھتی تھیں، یہیں سے پہلو امتدادیت و حرکت کی اس باہمی نسبتوں کا علم ہوتا ہے جو جہت، فصل اور علی کی کے ادنیٰ مکانی اور اک کے لئے ضروری ہیں۔

ابتداء میں لئے مخصوص جلدی حسوں سے بحث کی ہے یعنی امتدادی لسی ساحت اور اس ساحت کی علامات مقامی کے توازن سے۔ لیکن ٹیٹو نے کی فعلی حرکات میں محض جلدی حسیت کے علاوہ اُس حرکتی تجربات کا بھی ایک سلسلہ ہوتا ہے، جو عسلات اوتار اور مفاصل پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس میں کم از کم مفاصل حسیں لیس سے بہت زیادہ مشابہ ہوتی ہیں، اور حب کوئی عمومی حرکت کرتا ہے، تو یہ ایک حد تک اسی طرح بدلتی ہیں، جس طرح کہ لسی جس کی مقامی علامات بدلتی ہیں۔

حرکتی حسیں بالعموم اور مفاصل بالخصوص، تجربہ لسی کی امتدادی ساحت (اور اسی لئے خارجی اشیاء کے امتداد) کے اندر علی کی، وضع و جہت و تعدد کے متعین علم میں بہت اہم و دخی ہیں ساتھ ہی جیسے لسی تجربات کے ساتھ اس طرح مخلوط ہوجاتی ہیں کہ ان میں ایسے انسانی سہی پیدا ہو جاتے ہیں، جو جلدی حسوں کی عدم موجودگی میں بھی قائم رہتے ہیں، لہذا جب یہ حسیں تنہا واقع ہوتی ہیں اس وقت بھی ان میں امتداد وضع جہت اور بعد کے معنی پائے جاتے ہیں چنانچہ جب میرا ہاتھ کسی میز کی سطح پر حرکت کرتے کرتے اس سے باہر نکل جاتا ہے (جس کی وجہ سے وہ تجربات جو میز کے سطح سے لے کر بنا رہے تھے ختم ہوجاتے ہیں) اس وقت بھی حسی جگہ یہ طے کرتا ہے۔ اس کا علم ہوتا ہے کہ اس صورت میں یہ جگہ بجائے پر ہو لے کے حالی کبھی جاتی ہے۔

دو چیزوں سے اس کی پوری طرح توجہ ہو سکتی ہے۔ (۱) ایک تو وہ مفروضہ مکانی جس کے ذریعہ سے ذہن امتداد کے کسی جز کو محض جزئیات کرے اسکے سلسلہ کو آگے جاری سمجھتا ہے، اور (۲) دوسرے وہ اکتسابی معنی جو حرکتی حسیں لسی امتداد اور

لمسی حرکت کی معیت سے حاصل کر لیتی ہیں۔

توضیح کے لئے یہاں میں نے صرف ایک معمولی اور ابتدائی مثال اس طریقہ کی دے دی ہے، جس سے کہ ترتیب مکانی کا ادراک حاصل ہو سکتا۔ یہ چیزیں علائق مکانی کے ادراک کی اصلی وضو دری شرائط ہیں، لیکن بجائے خود ان میں طرح طرح کے تغیرات ہو سکتے ہیں، اور ہر مثال میں لے شمار طریقوں سے ان کی تکرار ہو سکتی ہے۔ خصوصاً ترتیبی و تحلیلی لمس کا متبادل عمل تو بالکل ہی ابتدائی مراحل کے علاوہ باقی سب کے لئے نہایت درجہ اہمیت رکھتا ہے۔ کسی سطح کو بیشیت مجموعی پوری ہینلی سے چھوئے کے بعد ایسا ہاتھ اس پر سے اس طرح اٹھالے سکتا ہوں، کہ صرف ایک انگلی کا سر باقی رہ جائے، اور پھر اس انگلی سے اُن تمام اجزاء کو جس کو پہلے مجموعی طور پر چھوا تھا، ایک ایک کر کے ٹٹول سکتا ہوں۔ باہر کر سکتا ہوں کہ پہلے اسے اس کو بیشیت مجموعی ایک ہاتھ سے چھوؤں، پھر دوسرے ہاتھ کی تمام انگلیوں سے تفصیل کے ساتھ ٹٹولوں۔ نفس علیٰ ہذا اس طرح کی مختلف فعلی حرکات سے، حسی تجربہ میں جو اختلاف رونما ہوتے ہیں اُن کو صرف حسی ظہور کے اختلافات سمجھا جاتا ہے۔ اسی لئے عاری شے کی سطح بجائے خود، بعینہ اپنے حال پر قائم خیال کیجانی ہے۔

مفامی علامتوں کے متوازن تغیر کے علاوہ سطح جسم کو فعلی طور پر ٹٹولنے میں بھی تدریجاً نئے احصارات پیدا اور پرانے فنا ہوتے جاتے ہیں۔ برسرکے کا خیال ہے کہ ہم کو محض حسی احصارات کا علم ہوتا ہے، اور ان کے شرائط کا ذہن میں کوئی لحاظ نہیں ہوتا۔ اگر اس خیال کو مان لیا جائے تو تجربہ حسی محض ایک زمانی تسلسل یا تعاقب معلوم ہوتا نہ کہ کوئی ہم وجود شے۔ اور کسی شے کے جن حصوں کا یکے بعد دیگرے لمسی ادراک ہوتا ہے، اُنکو آلی جالی حصوں کے برخلاف قائم و ہم وجود نہ خیال کیا جاتا۔

ہی یہ بات کہ ہم کسی شے کے حصوں کو اس طرح مرتب طور پر ایک ساتھ جوڑ کیوں سمجھتے ہیں، تو اس کے مندرجہ ذیل اسباب میں (۱) دراصل تجربہ حسی کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس کی متعلقہ شرائط کا وجود ہے، اور تجربہ حسی میں باہمی ترتیب کے معنی ان شرائط میں ترتیب کے ہوتے ہیں (۲) وہ حرکی فعلیت جس سے ہم کو کسی سطح کے ایک حصے کے بعد دوسرے حصہ کا علم ہوتا ہے۔ اگر یہ کسی مزاحمت پر غالب آنے کی کوشش کو مستلزم

استداد کے تعلق سے بیان کیا جاتا ہے۔ مثلاً جس طرح دائرہ اپنے محیط سے گھرا ہوا ہے اسی طرح ایک کرہی سطح کرہ کو گھیرے ہوئی ہے۔

عضلات اور تار و مفاصل کی حصوں کے علاوہ بھی مختلف قسم کی سطحوں کے احساس میں نہایت اہم اختلافات پائے جاتے ہیں۔ مگر یہ محض حیثیت لمس کے اختلافات پر اس خود اس شکل و جہت کے وقوف کے لئے کافی نہیں ہیں جو بلہ ثالث میں پائی جاتی ہے۔ اس سے یہ وقوف صرف اُن اکتسابی حسی کے ذریعہ ہوتا ہے، جو یہ حرکتی انحصار کے ساتھ تعلق کی بنا پر حاصل کیے جاتے ہیں۔ اگر میں ایسی انگلی کے سرے سے پہلے میز کی مہوار سطح کو دباؤں پھر اس کے کنارے کو اور پھر کینہ ریل تیسرے لمبی حسی حیل میں بین فرنی ہو گا۔ مگر یہ فرق دماغ کی مدت کے رب اختلاف تقسیم سے پیدا ہوتا ہے۔ جب ہر کسی مہوار سطح کو دباتا ہوں تو اس سے ہولسی حسیں پیدا ہوتی ہیں ان کی سب سے تھوڑی یا سادی ہوتی ہے جب گب کی سطح کو دباتا ہوں تو میں جانتا ہوں کہ اس کی سطح ایک الباد مرکزی حصہ رکھتا ہے، جس کی مدت سب سے زیادہ ہوتی ہے اور اس کے گرد کی باقی حصوں کی مدت بتدریج کم ہوتی جاتی ہے۔ اس قسم کے اختلافات، مثلاً، خود اپنے اندر سطحوں کی شکل کو سمجھنے کے لئے کافی نہیں ہوتے۔ البتہ حرکت فعلی کے محک بات کے ساتھ اختلاف کی باریان سے یہ کام نکلنے لگتا ہے، جس طرح روشنی اور ساہ کی محسوس نشیماں سے آنکھ کو مرئی چیزوں کی شکل کے اختلافات کا پتہ چل جاتا ہے۔

۵۔ منافیت | جو اسباب باہر کی چیزوں کے ٹٹولنے میں عمل کرنے میں وہ سب کے سب خود اپنے جسم کے ٹٹولنے میں بھی کام آتے ہیں۔ لیکن اس صورت میں کچھ اور عوامل بھی شریک ہو جاتے ہیں، جو بہت ہی اہم ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہوتی ہے کہ حیثیت دھری ہو جاتی ہے، کیونکہ جب جلد کی ایک سطح دوسری سے مس کرتی ہے۔ تو لازماً ان دونوں کو حس ہوتی ہے اس طرح کا ہر تماس دو استدادی انحصار پرستمل ہوتا ہے، جو ساتھ ساتھ بد او فضا ہوتے ہیں، اور ساتھ ہی ساتھ پائے جاتے ہیں۔ شدت کے لحاظ سے جو کچھ تغیر واقع ہوتا ہے وہ بھی دونوں میں ساتھ ہی ہوتا ہے۔

ان دھری حسوں کے نتائج اکتسابی مغنی کیلئے بہت ہی اہم ہیں۔ مثلاً بات ان دونوں مجموعوں میں

سے ہر ایک اسی طرح مکانی معنی کا اکساب کرتا ہے جس طرح کہ ادراک کر لے والا خود اپنے جسم کے علاوہ دوسری چیزوں کو ٹٹول کر کرتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ جو اختلافات ان میں سے ہر ایک الگ الگ حاصل کرتا ہے وہ ان کی دائمی معیت کی بنا پر دوسرے میں بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ اگر صرف داہنے ہاتھ میں حس ہولی اور بائیں ہاتھ مالک لے جس ہوتا تو اس صورت میں داہنے ہاتھ سے بائیں کو ٹٹولنے میں محض بائیں کے امتداد و مکانی ترتیب کا ادراک ہوتا اور داہنے ہاتھ کے امتداد و مکانی ترتیب کا اس سے پتہ نہ چلتا نہ بائیں ہاتھ سے یہ کام نکلنا کیونکہ اس میں تو حس غائب ہی ہوتی۔ اسی فقدان حس کی وجہ سے بائیں ہاتھ اپنے امتداد اور مکانی علاقے کا بھی ادراک نہ کر سکتا۔ لیکن چونکہ حس دُہری ہولی ہے اس لئے باہم دونوں ہاتھوں کے ٹٹولنے کا نتیجہ صورت مفروضہ سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ یعنی ان میں سے ہر ایک کی جلدی حسیں صرف دوسرے ہی کے نہیں بلکہ خود اپنے امتداد اور مکانی علاقے کا بھی پتہ دیتی ہیں۔ مزید براں سطح کا وہ مکانی وقوف، جو خود اسی جلد کی حسوں پر مبنی ہوتا ہے، بہر حال قائم رہتا ہے۔ خواہ یہ حسیں کسی طرح بھی پیدا ہوتی ہوں۔ جب ایک مرتبہ یہ وقوف حاصل ہو جاتا ہے، تو پھر یہ ان حسوں کے ساتھ بھی پایا جاتا ہے، جو خود اپنے جسم کے علاوہ دوسری چیزوں کے ساتھ تماس سے پیدا ہوتی ہیں۔

باقی یہ امر حالات پر منحصر ہوتا ہے کہ کس وقت ہم بالخصوص شے لمس کے مکانی علاقے پر متوجہ ہونے میں، اور کس وقت اُس جلد کے مکانی علاقے پر جو کسی شے کو چھوتی یا لمس کرتی ہے۔ جب وہ شے جس کو ہم چھوتے ہیں، کسی عملی ضرورت کی بنا پر نسبتاً زیادہ دلچسپ ہو، تو حرجیت کا مقابلیت پر غلبہ ہوتا ہے۔ اس کے برعکس جب یہ شے کسی عملی ضرورت کے لئے مطلوب نہیں ہوتی، اور ایسی عام و معمولی ہوتی ہے کہ جدت کی بنا پر کبھی کسی دلچسپی کا باعث نہیں ہوتی، تو مقابلیت خروجیت پر غالب ہوتی ہے۔ مثلاً بالعموم ہم اپنے لباس کے تماس کی طرف متوجہ نہیں ہوتے۔ نہ ہم کو ہوا کا خیال آتا ہے۔ باوجودیکہ ہم اسی کے اندر پٹے پھرتے ہیں۔ بلکہ اپنے گرد و پیش کی ہوا کو تو گویا ہم غلامے محض سمجھتے رہتے ہیں۔

جلد کی عضوی حسوں مثلاً جو ٹٹولنے میں مقابلیت نہایت قوی ہوتی ہے۔ مگر

جب یہ فعل کسی خارجی شے سے واقع ہو، تو ساتھ ہی خردیت بھی واضح طور پر موجود ہوتی ہے جلد کے ذریعہ خود اپنے اجسام کے امتداد اور مکانی ترتیب کا جو وجود ہوتا ہے اس کی پوری نوعیت ذہن نشین کرنے میں ہم کو ایک اور امر کا بھی لحاظ رکھنا چاہئے۔ ان حصوں سے قطع نظر کر کے جن کو ہم معمولاً اجسام خارجی کے تھام سے منسوب کرتے ہیں جلد کی ساری ذی حیثیت سطح بالعموم حسی تجربات کا باعث رہتی ہے۔ جس کی طرف عادت و مانوسیت کی وجہ سے توجہ نہیں ہوتی، مثلاً لباس یا معمولی ہوا کی تھام کی حس۔ نیز کسی حد تک یہ بین العضوی حالات یہ بھی مبنی ہوتے ہیں، جیسے کہ مثلاً دوران خون ہے عموماً کچھ بھی ہڈی لیکن اتنا بہر حال یقینی ہے، کہ لمس حرارت اور عضوی حسوں کو معلوم کرنے کے لئے سطح جلد کے کسی خاص رقبہ پر صرف توجہ کرنی پڑتی ہے۔ ان حسوں میں سے بہت سی تو نسبتاً ضعیف ہوتی ہیں، لیکن دوسری تو یہ بھی ہوتی ہیں مثلاً کھل یا گدگدی کی حس، یا وہ حس جو جلنے یا پکھلنے کے بعد کے اثرات سے ہوتی ہے۔ جب کوئی خارجی شے کھال پر حرکت کرتی ہے تو اس کے بعد جس حصہ پر سے گزری تھی اکثر اس میں بھی با بعدی حسیں رونما ہوتی ہیں۔

جلدی حسوں کی اس مجموعی ساحت امتدادی کے برابر موجود رہنے کی وجہ سے تحلیل و ترکیبی لمس میں باہم ایسی ترکیب واقع ہوتی رہتی ہے، جو خود ادراک کرنے والے جسم سے خارج اشیاء کے ٹٹولنے میں نہیں پائی جاتی۔ خارجی شے کی صورت میں اسکے مختلف حصوں کا فعلی طور پر ٹٹولنا، اور اس کا مجموعی لمس یہ دونوں باتیں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں۔ لہذا ترکیبی اور تحلیلی لمس ایک دوسری کے بعد ہی رونما ہو سکتی ہے۔ لیکن جب انگلی کا سرا جلد کی سطح پر حرکت کرتا ہے، تو اس میں لمس کے ایک تدریجی سلسلہ کے علاوہ جلدی حس کی ایک ایسی قائم و مستقل ساحت بھی پائی جاتی ہے، جو اس مجموعی سطح کے مطابق ہوتی ہے جس کو ٹٹولا جا رہا ہے۔ چونکہ جسم کو مختلف اطراف سے ٹٹولنے کا سلسلہ برابر جاری رہتا ہے، اس لئے ترکیبی لمس مکانی نوعیت حاصل کر لیتی ہے چنانچہ اس سے جسم اور اس کے حصوں کی شکل و ترتیب کا ایک براہ راست حسی ادراک پیدا ہو جاتا ہے، جو ہر وقت ہمارے ساتھ ہوتا ہے، خواہ کوئی دوسرا مکانی ادراک ہو یا نہ ہو۔ خود اپنے اجسام کا یہ ابتدائی مکانی اعضاء خارجی اجسام کے مکانی عناصر

کے لئے نہایت اہمیت رکھتا ہے، کیونکہ یہ ان کے ادراک کے لئے تیاری کا کام بنتی ہے۔ جس کی وجہ سے اجسام خارجی کی ترکیبی اور تھیلی دونوں اصناف لمس میں ایک ایسی مکانی نوعیت آجاتی ہے، جو بصورت دیگر ان کو نہ حاصل ہوتی۔

۶۔ مقایست کا اثر یہ اعانت و تقویت خروجیت کو مقایست سے حاصل ہوتی ہے، اسکی خروجیت پر اتنی گونا گوں صورتیں ہوتی ہیں، کہ ان پر تفصیلی بحث نہیں کی جاسکتی۔ صرف بعض بہت ہی اہم اصولی باتوں کی طرف اشارہ کافی ہوگا۔

کسی شے کو انگلی اور انگوٹھے کے بیچ میں پکڑنے کی جو صورت ہوتی ہے، پہلے اس کو لو۔ اگر یہ شے خود ہمارے جسم کا کوئی حصہ ہو، مثلاً ہاتھ یا پاؤں تو جو جلدی سطح انگوٹھے اور انگلی کے مابین واقع ہے وہ خود ایسی جلد ہی کا محل ہوتا ہے، جو مکانی نوعیت حاصل کر چکی ہے۔ لہذا انگلی اور انگوٹھے کے مابین جو فصل ہوتا ہے، وہ لمس ترکیبی کو براہ راست ایک امتدادی کل محسوس ہوتا ہے۔ اس امتداد کا کم یا زیادہ ہونا انگلی اور انگوٹھے کے درمیانی فاصلہ پر مبنی ہوتا ہے۔ اسی لئے جب کسی خارجی شے کو ہم انگلی اور انگوٹھے کے بیچ میں لیتے ہیں، تو ان کے درمیانی فصل اور اس کے تغیرات کا ادراک ایک ایسے مکانی فصل کی حیثیت سے پہلے ہی ہو چکنا ہے، جس کی مقدار مدتی نہ ہوتی ہے، اور اس لئے شے لمس کے مکانی فاصلہ کا ادراک لازماً زیادہ واضح و متعین ہو جاتا ہے۔

علاوہ ازیں جب جلد کا ایک حصہ دوسرے حصے سے مس کرتا ہے تو رقبہ تماس اپنے گرد کے ایک بلکہ دو وسیع تر رقبوں کا ایک جز معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہاتھ کی ایک ہتھیلی دوسری ہتھیلی سے مس کرتی ہے تو رقبہ تماس واسطے اور بائیں دونوں ہاتھوں کی مجموعی سطح کا ایک جز سمجھا جاتا ہے۔ جب ہتھیلی کسی خارجی شے پر رکھی جاتی ہے، تو اس لمس ترکیبی کے ذریعہ رقبہ تماس براہ راست پورے ہاتھ کی مجموعی سطح کا ایک جز محسوس ہوتا ہے، نہ کہ محض خارجی جسم کی سطح کا ایک حصہ۔ لیکن اس قسم کے گزشتہ تجربات، جن میں کہ ایک ہاتھ دوسرے پر رکھا جاتا ہے، لازماً ایک حد تک اس کیلئے تیار کر دیتے ہیں، کہ رقبہ تماس کو صرف اپنی سطح جسم کا نہیں بلکہ شے لمس کا بھی ایک حصہ سمجھا جائے۔ اور اس سے قدر تا ان عملی حرکات میں بھی ایک خاص معنی پیدا ہو جاتا ہے، جن سے کہ اس شے کے دیگر اجزاء کو ٹٹولا جاتا ہے۔

ایک شے کو دوسری شے پر رکھ کر ناپے کی نفسیاتی ابتدا ابھی مقابست اور مقابست و خرو جیت کے اتحاد ہی سے ہوئی ہے۔ ایک شے کو دوسری پر رکھا ہوا سمجھنے کے معنی یہ ہوتے ہیں، کہ دو سطوح ایک دوسری سے ایسا مکانی تعلق رکھتی ہیں کہ ان کے مابین کوئی فاصلہ یا بُعد نہیں ہے کسی خارجی سطح کو ہمارے جسم کی سطح سے جو بُعد ہوتا ہے اس کا اندازہ ان حرکتی حوسوں کے سلسلہ سے کیا جاتا ہے، جو کچھ خاص لمبی حوسوں کو پیدا کرنے کے لئے درکار ہوتی ہیں۔ جب لمبی حوس واقع ہوتی ہیں، تو آزاد حرکت کا تسلسل ان کو معدوم کر دیتا ہے۔ اسی لئے ان کے وقوع کے وقت خارج کی سطح ایسی معلوم ہوتی ہے، کہ گویا جو بُعد اس کو چھو رہی اس سے بالکل منظم ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ ہیں کہ لمبی حوسوں کے ایک ہی امتدادی مجموعہ کے ذریعہ ہم کو بُعد لاس اور شے لمبوس دونوں کی سطحوں کا بوقت واحد اس طرح ادراک ہو جاتا ہے کہ ایک دوسری سے ملاتی ہیں۔

جن حوسوں سے ہم یہ سمجھتے ہیں، کہ دونوں سطحوں کے مابین کوئی فاصلہ نہیں ہے، چونکہ وہ بعینہ ایک ہی ہوتی ہیں، اس لئے لازماً انہی سے ہم یہ کبھی سمجھ لیتے ہیں، کہ دونوں سطحوں کا لمبیاں چوڑاں بھی ایک ہی ہے، چنانچہ جب میں اپنا ہاتھ میز کی سطح پر رکھتا ہوں تو مجھے فوراً اس بات کا علم ہو جاتا ہے کہ سطح لاس سطح لمبوس کے بالکل برابر ہے۔ جب بُعد کا ایک حصہ دوسرے حصہ سے مس کرتا ہے تو اس سے حوسوں کے دو مجموعہ پیدا ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک دونوں سطحوں کے ادراک اور ان کے مابین عدم فصل کے وقوف کا باعث ہوتا ہے۔ جسم کے دو حصوں کو پیچھے ادھر رکھ کر اس طرح کی پیمائش ہی کی بنا پر ہم بُعد کے مختلف رقبوں کی اختلاف امتدادیت کو حقیقت خارجی کے بنائے ظہور حسی سے منسوب کرتے ہیں۔

یہ ظاہر ہے کہ بُعد ثالث کے مکانی علاقے کے ادراک میں ہم کو خود اپنے جسم کی سطح اور اس کے حصوں کی مکانی ترتیب کا جو ہر وقت اور اکی وقوف ہوتا ہوتا ہے اس سے بہت مدد ملتی ہے۔ اس مدد کی بے شمار صورتیں ہیں سے ہم صرف چند کو مثال کے طور پر یہاں بیان کرتے ہیں۔ جب میرا ہاتھ کسی جسم خارجی کو دباتا ہے، تو اس سے جو حوسیں رونما ہوتی ہیں، ان سے اس جسم خارجی اور ہاتھ دونوں کی سطح کا معاوق وقوف ہوتا ہے، اور ان کے مابین کوئی بُعد معلوم نہیں ہوتا۔ اب اگر اس کے بعد میں اپنا ہاتھ اسٹالوں تو مجھے ان دو سطحوں کی

علم کی کا علم ہوتا ہے اور حرکتی حواس سے ان کے درمیانی فاصلہ کی کسی زیادتی کا پتہ چلتا ہے لیکن یہ فاصلہ چونکہ دو جدا گانہ سطحوں کے باہین ہوتا ہے، لہٰذا کہ ایک ہی سطح کے مختلف اجزاء کے باہین، لہٰذا لازمی طور پر یہ بعد ثالث کا فصل سمجھا جاتا ہے۔ یہی خود میرے جلدی رقبوں کے اتصال و انفصال پر صادق آتا ہے، فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ اس صورت کے سارے دوران عمل میں دونوں سطحوں کی مناسب حواس کے ذریعہ ایک جدا گانہ اور اک ہوتا ہے۔ جب میرے ہاتھ کا کچھ حصہ اس طرح سے بند ہو کہ انگوٹھا شہادت کی انگلی سے مس کر رہا ہو تو مجھ کو ہر سطح کا اور اک براہ راست خود اس سطح اور نیز دوسری سطح کی حواس سے ہوتا ہے پھر اگر میں انگوٹھے اور انگلی کو منفصل کر لوں تو اس حالت میں بھی واقعی طور پر موجود حواس کے ذریعہ سے مجھ کو دونوں کا اور اک اور اس بات کا علم ہوتا ہے کہ دونوں کے باہین ایک سبب سے ممکن حاصل ہے جس کا بڑا یا چھوٹا ہونا ان حرکتی حواس کے مطابق ہوتا ہے، جو حرکت انفصال کے ساتھ پائی جاتی ہیں۔ اس طرح عضلات / اوتار و مفاصل کی حواس کا ہر ایسا مجموعہ جس کا مجھ کو کسی وقت تجربہ ہو سکتا ہے، میرے لئے انگلی اور انگوٹھے کی ایک خاص اضافی وضع اور فاصلہ پر دلالت کرنے لگتا ہے۔

اب فرض کر دو کہ ہم انگلی اور انگوٹھے سے سنگ مرمر کے ٹکڑے، لکڑی کی گیند یا اور کسی ایسی ہی سخت چیز کو پکڑے ہوئے ہیں۔ اس صورت میں حرکتی حواس کے ذریعہ ان کے باہین جس فاصلہ کا پتہ چلتا ہے وہ اس فاصلہ کے ہم معنی ہوتا ہے جو اس سے کی مقابل سطحوں کے باہین ہے جس کو ہم پکڑے ہوئے ہیں۔ پھر فرض کر دو کہ ہم اپنے سامنے کی کسی شے کو چھونے کے لئے اپنا ہاتھ پھیلا لیں۔ اس صورت میں اس شے کے فاصلہ کا اندازہ پھیلے ہوئے ہاتھ کی لمبائی سے کیا جاتا ہے، یعنی یہ ہم سے ایک ہاتھ دور ہے، سب سے آخریہ کہ ہم پورے جسم اور اس کے الگ الگ اعضا کی شکل و امتداد کو بعد ثالثہ ہی کے شکل و امتداد کی حیثیت سے سمجھ سکتے ہیں۔ گویا یہ ایک ایسی سطح ہے جو اپنے ہی اوپر لوٹ کر مکمل و محدود شکل بن جاتی ہے۔ لیکن جو سطح اس طرح لوٹ کر مکمل شکل پیدا کر دیتی ہے، اس کے مفہوم میں یہ امر لازماً داخل ہو گا کہ ایک جسم مکان اس کے اندر ہے جس کے اوپر سے ایک اور جسم مکان محیط ہے ہمارے جسم کے مجسم ہونے کا اور اک ان حرکتی اور عضوی حواس کی امتدادیت سے اور بھی واضح ہو جاتا ہے، جن سے کہ اس کی اندرونی سطحوں کا بہم علم حاصل ہوتا ہے۔

۱۔ اور اک مکانی کی
خلقی صلاحیت یا
سیلانات

ظاہر ہے، کہ وضع، فاصلہ، جہت اور شکل کے مکانی علائق کا اور اک زیادہ تر انسی طرح ہوتا ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، یعنی حرکی و حرکتی تجربات کے ساتھ امتدادیت کے اتحاد سے۔ پھر بھی یہ سوال کیا جاسکتا ہے، کہ کیا اور اک مکانی کی تمام و کمال توجیہ محض اتنے ہی سے ہو جاتی ہے۔ اس کے متعلق ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں، وہ صرف یہ ہے، کہ جب تک کوئی مخالف شہادت نہ موجود ہو ہم کو حق ہے، کہ جو اصول ان واقعات پر صادق آتا ہے، جن کی تحقیق ہو چکی ہے، اُسی کو ان واقعات کے لئے بھی صحیح مانا جائے، جن کی جانچ کے براہِ راست وسائل میسر نہیں ہیں۔

لیکن اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ مکانی علائق کا اور اک تمام تر اکنسائی ہوتا ہے، تو بھی یہ لازم نہیں آتا، کہ ہر اور اک کرنے والا انفرادی طور پر اپنے لئے خود ہی تمام و کمال اس کا اکتساب کرتا ہو۔ بارہا لوگوں نے یہ دعویٰ کیا ہے، خصوصاً ہر پٹ اسپنر نے، کہ افراد اپنی ترقی کا آغاز ایک ایسی ابتدائی استعداد سے کرتے ہیں، جو تجربہ اسلاف کے سورتی سیلانات پر مبنی ہوتی ہے۔ اس خیال کی رو سے ماسکیت نسلوں پر بھی اسی طرح عمل کرتی ہے، جس طرح کہ افراد پر۔ لیکن حیاتیاتی نقطہ نظر سے یہ نہایت ہی مشتبہ ہے کہ اکتسابی خصائص، جن کو کوئی فرد خود اپنی انفرادی زندگی میں حاصل کرتا ہے، نسل بعد نسل وراثتہً منتقل ہوتے ہیں۔

بلکہ عام خیال بھی یہ ہے کہ والدین کے وہی خصائص اولاد میں منتقل ہوتے ہیں جو خود ان میں اپنی پیدائش کے وقت موجود ہوتے ہیں۔ نہ کہ وہ خاص تغیرات جو یہ اپنی انفرادی زندگی میں اکتساباً پیدا کرتے ہیں۔ لہذا یہ فرض کرنا قرین صحت نہیں کہ اسلاف کے تجربات اخلاف میں اسی طرح قائم رہتے اور عود کرتے ہیں جس طرح، کہ ایک ہی فرد کے سابق تجربات اس میں قائم رہتے اور بعد کو عود کرتے ہیں۔

بائیں ہمہ اس میں شک نہیں کہ پیدائشی سیلانات اور اک مکانی کی ترقی میں بہت اہم حصہ رکھتے ہیں۔ یہ ترقی حرکات فعلی کے ساتھ تجربہ امتدادی کے اتحاد پر منحصر ہوتی ہے لیکن جبلت کی بحث میں ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ حیوانات ایک خلقی استعداد لیکر پیدا ہوتے ہیں، جس کی بنا پر مناسب حالات میں ان سے کم و بیش ایسے پیچیدہ و متنوع حرکات کا

سلسلہ رونما ہوتا ہے، جو اعمیوں نے گزشتہ تجربہ سے نہیں سیکھا ہے۔ اور ان میں خلقت ان حرکات کے لئے ایسی قوی نسوئق موجود ہوتی ہے، جس کو پھر نتائج کے گزشتہ تجربہ سے حاصل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مثلاً مرغی کا بچہ اندھے سے نکلتے ہی اپنی غذا کی سبب چیزوں پر چونچ مارنے لگتا ہے، جس کے معنی یہ نہیں کہ وہ شروع ہی سے، ان چیزوں کے فاصلے مقام اور جہت سے واقف ہے۔ لیکن چونچ بات اس قسم کی جملی حرکات کے ساتھ حاصل ہوتے ہیں وہ وہی ہوتے ہیں، جو علاقائی مکانی کے اور اک کو حاصل کرنے کے لئے ضروری ہیں۔ غرض ابتدا ہی سے فطرت ابک معلم کی طرح حیوانات کے لئے ایسا مناسب مواد فراہم کرتی رہتی ہے، جو ان کو اپنی حسب ضرورت سبق آموزی کے لئے درکار ہوتا ہے۔ نیز ابتدا ہی سے یہ ان کے لئے ایک خاص دلچسپی و قوت ماسک بھی مہیا کر دیتی ہے۔

یہ موخر الذکر عوامل اعلیٰ حیوانات اور بالخصوص انسان کے لئے خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ انسان محض پیدا کنسی صلاحیت کی بنا پر خود بخود پیچیدہ حرکات کو ٹھیک طرح سے کرے لگتا ہے۔ اس کے اندر فطرتاً بعض خاص اقسام کے حرکی افعال (مثلاً چلنا، دوڑنا، اٹھنا، لگانا وغیرہ) کا ایک عام میلان موجود ہوتا ہے اور اس قسم کی حرکات کو مختلف طریق پر انجام دینے کے لئے سبق آموزی کی اس میں ایک خاص قابلیت ہوتی ہے۔ اس قابلیت میں بعض چیزوں کے ساتھ مخصوص دلچسپی اور ان کے یاد رکھنے کی قوت بھی شامل ہے۔ اسی مخصوص دلچسپی اور قوت یاد (ماسکیت) کی بنا پر انسان اوائل طفولیت میں نہایت سرعت سے تجربات حاصل کرتا ہے اور ان کے نتائج بہت پائیدار ہوتے ہیں۔ ان کے علاوہ بعض چشمی حرکات بھی خلقی طور پر متعین ہوتی ہیں۔

۱۔ یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ انسان کی خلقی باتوں کا نوزائیدہ بچے ہی میں ظاہر ہو جانا ضروری نہیں ہوتا۔ نوزائیدہ بچے کا نظام عصی اپنے کامل نشوونما سے بہت دور ہوتا ہے۔ اس کا نشوونما تجربہ سے سبق آموزی کے علاوہ بہت کچھ عصویاتی ترقی پر مبنی ہوتا ہے۔ کسی حد تک ہی نوزائیدہ کتوں وغیرہ دیگر اعلیٰ حیوانات پر بھی صادق آتا ہے۔ گو ان میں ترقی کی رفتار بہت تیز ہوتی ہے۔

(۴)

باب

بصری اور اک مکان

۱- تمہید

جس طرح بصری اور اک مکان ترقی کرتا ہے، اور جس طرح لمبی اور اک مکان نشوونما پاتا ہے، ان دونوں کوئی اصولی فرق نہیں ہوتا ہے۔ دونوں تحلیل و ترکیب کے مشترک عمل پر مبنی ہوتے ہیں۔ فعلی بصری لمبائی کے مطابق ہوتی ہے اور انفعالی بصری انفعالی لمبائی کے۔ البتہ ایک اہم فرق بھی ہے، اور وہ یہ کہ بصری اور اک مکان میں ترکیب و تحلیل کا استراک لمبی اور اک مکان کی بنسبت زیادہ گہرا ہوتا ہے۔ یعنی بکے بعد دیگرے ہونے کے بجائے ان کا عمل زیادہ تر ایک ہی وقت میں ہوتا ہے۔ آنکھ میں ایک پھیلی ہوئی سطح ہے جو روشنی کو محسوس کرتی ہے۔ لیکن اس سطح کے وسط میں ایک ایسا نقطہ پایا جاتا ہے جس کے اندر بصری حس کی قوت خاص طور پر صاف و تیز ہوتی ہے۔ جیسا بچہ دیکھتے وقت ایک تو عام ساخت نظر ہوتی ہے، جس کو آنکھ مجموعی طور پر دیکھتی ہے اور ایک اس کا محدود رقبہ ہوتا ہے، جو مذکورہ بالا مرکزی نقطہ کو نظر آتا ہے۔ اس نقطہ کو اس کے رنگ کی بنا پر زرد لفظ کہتے ہیں زرد لفظ کے اندر ایک قسم کا جوف یا خورسما ہوتا ہے جس کو خورچشم کہتے ہیں، اس مقام پر قوت مینائی سب سے زیادہ صاف و تیز ہوتی ہے۔

فعلی لہر ان حرکات چشم پر مشتمل ہوتی ہے جس کے ذریعہ سے آنکھ یکے بعد دیگرے ساحت نظر کے بیرونی حصوں کو صاف مینائی کے رقبہ تک لانی ہے۔ شبکیہ کے بیرونی حصہ پر جو نتیجہ ہوتا ہے اس کو زرد نقطہ تک منتقل کرنے کے لئے ہر حرکت کی ایک خاص مقدار وجہت رکھتا ہوتا ہے۔ چنانچہ آنکھ ساحت نظر کے اندر ادھر سے ادھر بہت ہی منضبط حرکات کرتی رہتی ہے اور اس طرح سے اس کے ناماف حصوں کو بتدریج واضح و صاف رقبہ بینائی میں لاتی رہتی ہے۔ اور اک مکانی کی ترقی کا جس حد تک کہ لہر سے تعلق ہے، یہ کچھ تو اس حرکت کی تکمیل پر مبنی ہے اور کچھ ان حرکات کی تکمیل پر جو دونوں آنکھوں کے تعامل سے تعلق رکھتی ہے۔ اگرچہ لہری و لسی دونوں ادراک مکانی دراصل ایک ہی قسم کے حالات پر منحصر ہیں پھر بھی لہر کی صورت میں بعض ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جن پر غلطہ و بکشت کرنے کی ضرورت ہے۔ ایک تو لہری ادراک سے اُس وقت تک صحیح طور پر بکشت نہیں کی جاسکتی جب تک کہ ہم اُن لسی تجربات کے ساتھ اس کے تعلق کو ملحوظ رکھیں جو اشیائیں واقعاً ہاتھ لگانے سے پیدا ہوتے ہیں۔ ادراک مکان کے نشو و نما میں علیٰ غرض شروع سے اخیر تک برابر داخل رہتی ہے۔ اس ادراک کا آخری تعلق ہمیشہ حقیقی امتداد شکل اور مقدار سے ہوتا ہے۔ اور یہ باتیں لہر کے مقابل میں لسی کے ذریعہ سے زیادہ براہ راست و صحیح طور پر معلوم ہو سکتی ہیں۔ لہری تجربہ میں برابر ایسے تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں جو خود مرئی اشیاء کی شکل جسامت یا وضع کے تغیر کو مستلزم نہیں ہوتے بلکہ ان کا سبب صرف دیکھنے والے کے جسم یا آنکھوں کی وضع میں کوئی تبدیلی ہوتی ہے۔

دوسرے یہ کہ آنکھ سے لُغڈ ثالث کا ادراک ہو سکتا ہے جو چھونے سے نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آنکھ اُن اشیاء سے بھی متاثر ہوتی ہے جو جسم سے کچھ فاصلہ پر ہوتی ہیں۔

۲۔ لاسہ کے مقابلہ میں ادراک مکانی کا ذریعہ ہونے کے لحاظ سے لاسہ کے مقابلہ میں لہرہ باہرہ کے فوائد و نقائص میں متعدد ذیل نقائص ہوتے ہیں۔

(۱) شبکیہ میں خروجیت سے الگ مقامیت کی شرائط نہیں پائی جاتی اس کا ایک حصہ دوسرے کو ٹپٹول کر لسی کی سی دہری جیس نہیں حاصل کر سکتا اسی لئے روشنی یا رنگ کے احضارات سے خود شبکیہ کے امتداد اس کی شکل اور اس کے اجزاء کی مکانی ترتیب

کا کوئی اور اک نہیں ہوتا۔

(۲) شبکیہ کی سطح مرئی اشیا کو س نہیں کرتی۔ اس کی وجہ سے ایک ہی قدر و قاست اور شکل و صورت کی چیزوں کے بصری ظہور میں، فاصلہ جہت اور روشنی کے تغیر کی بنا پر بعد اختلافات پیدا ہو جاتے ہیں۔ جو امر کسی مرئی شے سے آنکھ تک آنے والی روشنی میں فرق کا باعث ہوتا ہے، وہ اس کی بصری حس میں بھی فرق کر دیتا ہے۔

(۳) آنکھ کی حرکات محدود ہوتی ہیں۔ یہ اوپر، نیچے، اداھنے، بائیں اور ان جہات کے مابین تو حرکت کر سکتی ہے، لیکن اس کو سر سے اس طرح دور نہیں لے جایا جاسکتا جس طرح کہ ہم ہاتھ کو جسم سے ہٹا کر پھیلا دیتے ہیں۔ البتہ یہ کمی کسی حد تک پورے جسم باسر کی حرکت سے پوری ہو جاتی ہے۔

(۴) آنکھ کے حرکی آلہ میں مفاسل نہیں ہیں، لہذا اس کی حرکات میں مفاسل جتنی بھی نہیں ہوتیں۔ اسی لئے نفس شبکی تجربہ کے علاوہ ان حرکات کا علم زیادہ تر ان لمسی حسوں سے ہوتا ہے جو دھیلوں کے اپنے مستقر میں حرکت کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ تجربہ کی شہادت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محض اس ذریعہ سے جو اختیار حاصل ہوتا ہے وہ نسبتاً بہم و ناقص ہوتا ہے۔ زیادہ نازک اختیار اس حیثیت سے ہوتا ہے جو حرکت چشم کے وقت بصری احضارات کی مقامی علامتوں کے تغیر کو معلوم کرتی ہے۔

دوسری طرف بصوت بمقابلہ لمس کے مندرجہ ذیل فوائد ہیں۔

(۱) وسعت۔ یعنی ساحت نظر کا رقبہ بہ نسبت ساحت لمس کے بہت زیادہ وسیع ہوتا ہے، کیونکہ یہ بالعموم خارجی عالم کے نسبتاً بہت زیادہ وسیع حصہ کی حسوں کو مشتمل ہوتا ہے۔

(۲) وقت۔ بصری حیثیت میں لمسی حیثیت کی بہ نسبت فرق و اختیار کی قوت زیادہ نازک و دقیق ہوتی ہے۔

(۳) دونوں آنکھوں کے استعمال سے مقامی علامتوں کا ایک خاص نظام پیدا ہوتا ہے، جس سے ان چیزوں کی وضع کو معلوم کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے، جو ساحت نظر کے واضح ترین مرئی نقطہ سے پہلے یا بعد کو ہوتی ہیں۔ یہ مقامی علامتیں، علامت مقامی کے اس امتزاج پر مبنی ہوتی ہیں، جو اس وقت واقع ہوتا ہے جبکہ ایک آنکھ کی حس دوسری

آنکھ کی حس میں منظم ہو کر ایک ہو جاتی ہے اور کوئی مقامی امتیاز باقی نہیں رہتا۔
 ۴) آنکھ کے بہت سے ایسے مختلف حسی ظہور ہوتے ہیں، جو متواتر اینکلاف کی بنا
 پر مکانی علاقائی پر دلالت کرنے لگتے ہیں، حالانکہ جس عمل کے ذریعہ سے پہلے پہل ان علاقائی
 کا اور اک ہوا تھا، اس میں ان کو براہ راست کوئی دخل نہیں ہوتا، مثلاً روشنی اور سایہ
 کی تقسیم اور ہندسی نظارہ۔

عرض دونوں کے فوائد و تقاضوں کا توازن کرتے ہوئے ہم ایک عمومی حکم یہ
 لگا سکتے ہیں کہ:-

(۲) بصیرتی خامیوں کی بنا پر لمس اور لمسی حرکات کے بغیر صحیح مکانی اور اک
 حاصل کرنے سے قاصر ہے۔ یہ سب کبھی شک ہوتا ہے تو اور اکات لمس کی تحقیق و توثیق
 لمس ہی کے اور اکات سے کی جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر مکانی اور اک کا ابتدائی منشا اور
 انتہائی مرجع دونوں لمس ہی ہیں۔

(ب) دوسری طرف جب بصیری اور اک ترقی کر جاتا ہے، تو اس کے مکانی علاقائی کا جو علم ہوتا ہے
 وہ لمس سے کہیں زیادہ وسیع نہایت کوستل ہوتا ہے اور اس کی قوت بہت زیادہ دقیق ہوتی ہے۔

بصر کے ذیل میں جو مسائل قابل بحث ہیں، وہ زیادہ تر بعد ثالث کے مکانی
 علاقائی سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن پہلے ہم یہ بتا دینا چاہتے ہیں کہ بچے اوپر اور داہنے بائیں
 کی جہات یا سمتوں کے اور اک میں لمس و بصیر کا کیا حصہ ہے۔

۳۔ بچے اوپر اور داہنے | یہ ایک مشہور بات ہے کہ جن اشیاء کو ہم دیکھتے ہیں ان کا عکس
 بائیں کی تیزر | شبکیہ پر الٹ پڑتا ہے۔ اشیاء کے زیریں حصہ کی کرنیں شبکیہ کے
 بالائی حصہ پر پڑتی ہیں اور بالائی کی زیریں پر اسی طرح سے داہنے

حصہ کی کرنیں بائیں حصہ پر پڑتی ہیں اور بائیں کی داہنے پر بچہ بھی بصیری ظہور کا اور اک منقلب یا الٹا نہیں ہوتا
 اور نہ اس کا داہنا پہلو بائیں طرف نظر آتا ہے اور نہ بائیں طرف اس کی وجہ ہے کہ نیچے اوپر اور داہنے
 بائیں کا انیاز دراصل لمسی حرکات یا ٹٹولنے سے ہوتا ہے اور آنکھ اس کو اکتساباً حاصل
 کرتی ہے۔ البتہ یہ سچ ہے کہ اس طریق پر جن سمتوں کا ہم نام لیتے ہیں، ان کا امتیاز بصیری
 تجربہ اور حرکات جستم سے بھی ہو سکتا ہے۔ آنکھ جب اوپر بائیں کی طرف حرکت کرتی ہے
 تو بصیری ارتسامات مخالف سمتوں میں بند توجہ اپنی وضع بدلتے رہتے ہیں جس کے مطابق

بصری حس کی مقامی علامت میں مخالف تغیرات کا ایک سلسلہ رونما ہو جاتا ہے۔ یہ دو مخالف سمتوں کا ادراک پیدا کر دینے کے لئے تو کافی ہے۔ لیکن ان میں اوپر کو اوپر اور نیچے کو نیچے سمجھنے کی اس سے توجیہ نہیں ہوتی۔ یہی واسطے اور بائیں کی صورت میں بھی ہوتا ہے۔

ایک خیال یہ ہے کہ کسی خاص جہت کو ہم اوپر اس لئے سمجھتے ہیں کہ مقامی علامت کے مطلوبہ تغیرات حاصل کرنے کے لئے ہم کو اپنی آنکھ کا ڈھیلا اوپر لے جانا پڑتا ہے، اور اسی طرح اس کی مخالف جہت نیچے اس لئے معلوم ہوتی ہے کہ ڈھیلا کو نیچے لانا پڑتا ہے۔ لیکن جی ایم اسٹراٹن نے ایک نہایت ہی دلچسپ افتخار کیا ہے جس سے اس خیال کی تردید ہو جاتی ہے۔ اس نے ایک ایسی عینک تیار کی جس کے لگائے سے شبکیہ پر چیزوں کا عکس الٹا نہیں پڑتا تھا۔ بالفاظ دیگر یوں کہو کہ اس کے لگائے سے بصری حسیں ایسی ہو جاتی تھیں کہ گویا تمام چیزیں ۸۰ درجہ کے زاویہ پر الٹ دی گئی ہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ابتداً تو اس تجربہ سے نہایت گھبراہٹ ہوئی، سمجھ ہی میں نہیں آتا تھا کہ کسی طرح اپنی حرکات کو ماحول کے مطابق کرے اور اگر کوئی حرکت صحیح ہو بھی جاتی تو محض یاد کی بنا پر۔

وہ اس حالت کو محض ایک حسی ظہور سمجھتا تھا، جو خارجی حقیقت کے بالکل مخالف ہے۔ لیکن رفتہ رفتہ وہ اپنی حرکات کی براہ راست، اپنے نئے تجربہ کے مطابق رہنمائی کرنے لگا اور دلیس و بصر کے محسوسات میں باہم توافقی پیدا ہو گیا اور جس حد تک کہ وہ بلا کوشش اور بغیر کسی طرح کی اجنبیت محسوس کئے ہوئے، اپنی معمولی حرکات کو عمل میں لانے پر قادر ہوتا گیا، اسی حد تک ان نئے بصری ظہورات کا منقلب معلوم ہونا بھی موقوف ہونا گیا۔ اور جب وہ اپنے ڈھیلا کو نیچے کی طرف کر کے دیکھتا تو محسوس کرتا کہ اوپر کی طرف دیکھ رہا ہے اور جب بائیں طرف ڈھیلا کو پھیرتا تو یہ معلوم ہوتا کہ داہنی طرف دیکھ رہا ہے۔

اس سارے اعتبار سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نیچے اوپر اور داہنے بائیں کے امتیازات اصلاً لمس سے متعلق ہیں، اور آنکھ کے لئے ان کی حیثیت الکتسابی معنی کی ہے۔ اس سے ہم کو معلوم ہو گا کہ مذکورہ بالا صورت کے علاوہ دیگر صورتوں میں بھی جو شے اب ہم کو براہ راست محسوس بصر معلوم ہوتی ہے، دراصل اس میں بصر و لمس دونوں کا باہمی عمل شریک تھا۔

ہم آنکھ اور اک مکانی کا ثانوی ذریعہ ہے اگر تھوڑی دیر کے لئے مقامی علامتوں کے لمس

خاص نظام سے قطع نظر کرنی جائے جو دونوں آنکھوں کے مشترک استعمال سے پیدا ہوتا ہے، تو جن چیزوں کو مختلف فاصلوں سے دیکھا جاتا ہے، ان کی بصری حس بلحاظ امتداد ان چیزوں کی بصری حس سے مختلف نہیں ہوتی جن کو کہ ایک ہی فاصلہ سے دیکھا جاتا ہے دونوں حالتوں میں شبکی ارتعاشات کی وضع اور شکل میں ایک ہی قسم کا فرق ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں آنکھ اپنے مستقر یا معلق سے باہر جا کر حرکت نہیں کر سکتی بلکہ ایک استثناء کے جو دونوں آنکھوں کے استعمال سے متعلق ہے، اور جس کا ابھی ذکر ہو گا، باقی ہمیشہ آنکھ کی حرکت نزدیک سے دور کی طرف ایسی ہی ہوتی ہے۔ جیسی کہ نیچے سے اوپر کی طرف ہوتی ہے۔ لہذا سوال یہ ہے کہ یہ اصلی نقائص کیونکر دور ہو جاتے ہیں کہ بعد ثالث کے مکانی علائق کا علم ہو محض ایک آنکھ کے استعمال سے بھی ہو سکتا ہے؟ اس سوال کا اصل جواب دینے سے پیشتر مقدمہ کے طور پر ہم ادراک مکانی کے ان ثانوی ذرائع کو ذرا دیکھتے ہیں جن کی نفس نوعیت ہی سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ محض اکتسابی اختلاف پر مبنی ہیں۔

یہ امر پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے کہ مکانی علائق کے ترقی یافتہ بصری ادراک میں ایسے حالات و شرائط کا بہت ہی اہم حصہ ہوتا ہے جو نہایت پیچیدہ و متنوع ہوتے ہیں، مگر جن کو اس کا اصلی و براہ راست سبب نہیں قرار دیا جاسکتا۔ جب ادراک مکانی دیگر ذرائع سے ترقی پاچکتا ہے تو پھر بعد کو اختلاف کے واسطے ذہن اس کی طرف متقل ہو جاتا۔ لیکن اس کے ابتدائی محصول میں ان کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔

ان ثانوی اسباب و شرائط میں سے مندرجہ ذیل خصوصیت کے ساتھ قابل لحاظ ہیں۔

۲۔ ظہور بصری کی تغیر پذیر جسامت :- جب ہم یہ جانتے ہیں یا کسی وجہ سے مان لیتے ہیں کہ جو شے ہم کو دکھائی دے رہی ہے وہ درحقیقت فلاں جسامت یا قد و قامت رکھتی ہے، تو اس کے بصری ظہور کی تغیر پذیر چھوٹائی بڑائی بر بنائے اختلاف اسکے مختلف فاصلوں پر دلالت کرتی ہے۔ یعنی احضار بصری جس قدر بڑا ہوتا ہے اسی قدر یہ شے ادراک کرنے والے سے قریب ہوتی ہے، اور جس قدر چھوٹا ہوتا ہے اسی قدر دور سمجھی جاتی ہے۔ اگر قریب کے کسی آدمی کو ہم دور میں کے غلط رخ سے دیکھیں، تو اس کا قد نہایت چھوٹا نظر آئیگا، جس کا براہ راست نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آدمی بہت دور معلوم

ہوئے لگتا ہے۔ اور یہ بالکل ایسا ہی ہوتا ہے، جیسا کہ ہم واقعا کسی آدمی کو اتنی دور سے دیکھتے۔

اس کی پوری اہمیت کو سمجھنے کے لئے ہم کو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ مسات نظر کی تمام اشیا اور ایک ہی شے کے مختلف حصے شبکیہ پر ایسے ارتسامات پیدا کرتے ہیں جن کا قد و قامت باعتبار اس کے فاصلہ کے نہایت ہی باقاعدہ طور پر بدلتا جاتا ہے۔ جہاں کسی شے کے تغیر پذیر فاصلہ کا تعین دیگر ذرائع سے ہوتا ہے، وہاں اور اس جسامت زیادہ تر شبکی ارتسام ہی کے قد و قامت پر بھی ہوتا ہے۔ مثالاً یہ بات اجمعی طرح سے واضح ہو جاتی ہے۔ مثلاً تم دو سورج کی تیشال مابعد پیدا کر کے اپنی انگلی کے سرے کی طرف دیکھو تو یہ تیشال ناخن سے بھی چھوٹی ہوگی۔ مینر کی طرف دیکھو تو اسٹا بری کے برابر ہوگی۔ دیوار کی طرف دیکھو تو بڑے طباق کے برابر ہوگی، اور اگر سامنے کے ہاڑ کی طرف دیکھو تو مکان سے بھی بڑی معلوم ہوگی۔ اور جو دان اختلافات کے بعد بھی یہ ایک غیر متغیر شبکی ارتسام ہے، اگر کوئی واقعی شے شبکیہ پر ارتسامات پیدا کرے تو ان کی بڑائی چھوٹائی میں فاصلہ کے اعتبار سے تغیر ہوگا۔ اسی لئے تیشال مابعد جس شے کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے، جب اس کا مختلف فاصلوں سے اور اک کیا جاتا ہے تو مختلف جسامتوں کی معلوم ہوتی ہے۔

(ب) بعض معمولی قسم کی مجسم شکلوں سے خاص اور آسانی سے شناخت ہونے والے بصری ظہورات خصوصاً ان کے اطراف وحدود کے خاص علاقے کا احضار ہوتا ہے اس قسم کے اطراف وحدود اختلاف کے ذریعہ اپنے مطابق مجسم اشکال کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتے ہیں۔

(ج) روشنی اور سایہ کی تقسیم جب کسی مجسم شے پر روشنی پڑتی ہے تو اس کا سایہ اس شے کی شکل کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ نیز خود اس شے کے متفرق حصوں میں بھی روشنی اور سایہ کی تقسیم صلیح ہوتی ہے اسکا مدار بھی اسکی شکل ہی پر ہوتا ہے کسی شے کی سطح میں خفیف سے خفیف لپستی یا بلند ہی اس کو بدل دیتی ہے، مثلاً کپڑے کی شکن۔ اس کے علاوہ مجموعی سایہ یعنی وہ سایہ جو کسی شے کا

یہ حیثیت مجموعی پڑتا ہے نہایت اہمیت رکھتا ہے۔ مناظر دو پہر کی نسبت صبح و شام کو زیادہ بہتر ہوتے ہیں، کیونکہ صبح و شام کے وقت کا مجموعی سایہ صاف اور گہرا ہوتا ہے۔ (د) چمک، صفائی اور اختلافِ لون :- بصری ظہور جس قدر زیادہ روشن ہوگا اور اس کے مختلف اجزا کی جس قدر زیادہ سرعت و صحت کے ساتھ تیز ہو سکیگی اسی قدر زیادہ (بشرطیکہ مختلف اسباب جمع نہ ہوں) یہ قریب معلوم ہوگا۔ مثلاً میری کھڑکی سے سمندر یا ریلوے کے دوسری طرف زمین کا ایک ٹکڑا نظر آتا ہے، میں دیکھتا ہوں کہ جس دن مطلع صاف ہوتا ہے اس دن یہ ٹکڑا کھڑے والے دن کی نسبت زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے اسی طرح سے جو لوگ انگلستان کی کھربلی ہو اسے لکل کر سوئٹزرلینڈ کی صاف ہوا آبشاری مقامات میں جاتے ہیں تو ان کو فاصلوں میں بہت مغالطہ ہوتا ہے۔

رنگوں کے اختلافات کا بھی ایسا ہی اثر ہوتا ہے۔ اگر دور سے دو پہاڑ دکھائی دیں جن میں سے ایک نیلگوں معلوم ہوتا ہو اور دوسرا تیز تیز بہ نسبت نیلگوں کے قریب محسوس ہوگا۔ درختوں کی سبزی صرف ایک خاص فاصلہ تک مرئی رہتی ہے اس کے بعد جہاں فاصلہ بڑھتا تو درمیانی ہوا کی وجہ سے اس میں نیلگوں سی پیدا ہونے لگتی ہے۔

(س) ایک اور شے ہے جو بصری احضارات کی مغامی علامت کے اُن تغیرات سے متعلق ہے، جو آنکھ یا سر کی حرکات سے پیدا ہوتے ہیں۔ جس قدر کوئی مرئی شے زیادہ قریب ہوگی اسی قدر یہ تغیر زیادہ تیزی کے ساتھ ہوگا۔ ریل کے سفر میں قریب ترین چیزوں کے متعلق محسوس ہوتا ہے کہ گویا وہ ہمارے برابر سے نہایت سرعت کے ساتھ بھاگی جا رہی ہیں، باقی جو ذرا دور ہوتی ہیں وہ آہستہ آہستہ حرکت کرتی معلوم ہوتی ہیں، اور جو بہت دور ہوتی ہیں وہ ان کے مقابلہ میں ایسی معلوم ہوتی ہیں گویا ریل ہی کی سمت میں حرکت کر رہی ہیں۔ غرض جب جسم، سر یا آنکھیں حرکت کرتی ہیں تو بصری ظہور کی سرعت جنبش میں جو اختلاف ہوتا ہے، وہ جسم مد رک کے لحاظ سے اختلافِ فاصلہ پر دلالت کرتا ہے۔

(ص) حدِ چشم کا اختلافِ تطابق :- جس قدر کوئی شے آنکھ کے قریب تر ہوگی اسی قدر شکیرہ صاف تشاک قائم ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ حدِ چشم کی سطح زیادہ ابھری ہوئی یا محدب ہو اور جس قدر کوئی شے دور ہوگی اسی قدر اس کی سطح کا

پکھلا ہونا ضروری ہے۔ اگر حدقہ چشم کا ابھار یا پھیلنا دھند سے زیادہ ہو تو تنکیر پر انتشاری
 دوار پیدا ہو کر منتال دھندلی پڑ جاتی ہے۔ چنانچہ آنکھ کو اگر بتدریج کسی خط کے ایک
 دوسرے سے بعید تر نقطوں کے مطابق کیا جائے تو کسی نہ کسی وقت حدقہ نقطہ معلوم
 کے مطابق ہو کر اس کی صاف تئال پیدا کر دینگا۔ جو نقطہ نقطہ لفظ سے قریب یا دور
 ہونگے ان کا ارسام اسی نسبت سے دھندلا اور منتشر ہوگا۔ جیسے جب اس خط پر نگاہ
 ادھر سے اُدھر حرکت کرتی ہے ویسے اُسے نا صاف حصہ بتدریج صاف ہونا جاتا ہے۔ اور صاف نا صاف ہونا
 جاتا ہے۔ اس سے بعد ثالث کی وضع اور فاصلہ کے اور اک میں مدلولتی ہے۔ حدقہ چشم
 کا لفظ ایک خاص عضلہ پر مبنی ہوتا ہے، جس کے انقباض سے اس کا بند بار باط پھیلا
 ہو جاتا ہے۔ حدقہ چونکہ ایک پچھلے رستے ہے اس لئے جب رباط ڈھیلا ہوتا ہے، تو یہ
 ابھر کر زیادہ محذب ہو جاتا ہے۔ اس حرکت کی لفظی کے ساتھ حرکتیں پائی جاتی ہیں۔
 یہ اتمائی شرائط بذات خود گھڑائی کا اور اک پیدا نہیں کرتیں۔ بلکہ جب یہ
 ایک مرتبہ دیگر ذرائع سے پیدا ہو چکتا ہے تو اس کا اعادہ البتہ کر سکتی ہیں۔ اکثر کہا جاتا
 ہے، کہ ان اتمائی شرائط کی نوعیت محض علامات کی ہے جن کی ذہن تعمیر و ترقی جانی کرتا
 ہے۔ لیکن یہ کہنا اسی وقت درست ہو سکتا ہے، جب کہ پہلے ان علامات اور انکی ترقی جانی
 کے سنی جمعی طرح سمجھ لئے جائیں۔ بالعموم جب ہم کسی علامت کی تعمیر کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے سمجھا رہے جاتا
 ہے کہ خود علامت کا ایک معلومہ متوقف علم ہوتا ہے اور اسکی تعمیر ذہن کا مزید اضافہ ہے لیکن زبردست اور انکی علامات کی
 یہ صورت نہیں ہے کیونکہ یہ خود نو زیادہ تر نظر انداز ہو جاتی ہیں اور تو جو محض ان کے تعبیری معنی کی طرف
 ہوتی ہے۔ ان معنی سے علم ہ ان کا کوئی شعوری وجود نہیں ہوتا۔ چونکہ یہ معنی اپنی حسوں یعنی
 علامات کے جزو لا ینفک ہوتے ہیں، اس لئے اس معلوم ہوتا ہے ارتسامی تجربہ کی طرح
 متعین طور پر بالذات و براہ راست ان کا علم ہو رہا ہے۔

اشکاف اصلی یا مستقل تصورات کا نہیں بلکہ فی الواقع تصورات کا احیا کر کے
 عمل کرتا ہے۔ جب دورین کے غلط فہم سے کسی آدمی کو ہم دیکھیں تو کہیں ہوتا کہ پہلے ہم ابھری نظر کو چھوٹا سمجھیں
 اور پھر اسکی تعمیر کر کے یہ نتیجہ نکالیں، کہ آدمی دور ہے۔ بلکہ ہم اسکو گویا پہلے ہی اس طرح دیکھتے ہیں کہ وہ ہم سے
 اتنی دور ہے، باقی محض غور و فکر اور ذہنی تحلیل سے معلوم ہوتا ہے، کہ اسکا دور دکھائی دینا، براہ راست
 اصلی اور اک نہیں، بلکہ صرف ایک اتمائی اشتغال ذہن یا تعمیر و ترقی جانی ہے۔

گو اس قسم کے استثنائی عوامل بڑا اور راست بعد ثالث کے مکانی اور اک کی انتہائی ترقی میں شریک ہیں ہوتے ہیں تاہم بالکل ابتدائی درج کے علاوہ باقی مزید نشوونما میں بالواسطہ انکسابت ہی اہم حصہ ہوتا ہے۔ ایسا کیوں ہوتا ہے، اسکی وجہ یہ ہے کہ ان کی بنا پر ہم سابقہ ترقی کے نتائج کو اپنے ذہن میں محفوظ رکھ سکتے ہیں اور بہ وقت ضرورت یاد کر کے کام میں لاسکتے ہیں۔

۵۔ بعد ثالث کی تشکیل اور اگر کو بعد ثالث کے مکانی علاقے کا اور اک ایک آنکھ سے اتنا صحیح و مکمل فاصلہ کا ابتدائی پیشگی وہی ہوتی ہے۔ لہذا اس پیشگی اور اک کی کوئی ایسی ترمیم ہونی چاہئے جس سے اس اور اک کے اسباب کی طرف ہم کو نہ رجوع کرنا پڑے،

جو دونوں آنکھوں سے حاصل ہوتا ہے۔

اس کے متعلق سب سے پہلے ہشپ رسکے نے ایک نظریہ قائم کیا تھا جس کی رو سے اس نے برقرار رہا تھا کہ بعد ثالث کی شکل و صورت اور فاصلہ کا اور اک تمام ترمیمی و حرکی تجربات پر مبنی ہے، اور آنکھ سے محض ان ثانوی علامات کا علم ہوتا ہے، جن کو ہم ابھی اوپر بیان کر آئے ہیں۔ یہ نظریہ ایک حقیقت نفس الامری پر مشتمل ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اسناد اور اکامسی اور اک اس کے ابھری اور اک کے نشوونما میں ایک اہم و ناگزیر حصہ رکھتا ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ آنکھ سے (خواہ وہ ایک ہی کیوں نہ ہو) صرف ثانوی علامات کا علم ہوتا ہے، جسے کہ متلا و تنسی و سایہ کی تقسیم بالکل غلط ہے۔

برسکے کے نزدیک جب ہم کو آنکھ سے کسی شے کے فاصلہ کا اور اک ہوتا ہے، تو دراصل یہ ان لمسی و حرکی تجربات کی بنا پر ہوتا ہے، جو گزشتہ زمانہ میں ہم کو مختلف اشیاء کی چکر مائلے اور ان کے مس کرنے سے حاصل ہوتے ہیں۔ ان گزشتہ تجربات کے نتائج کی طرف ہمارے ذہن کو ابھری ظہور کی وضاحت اس کی چھوٹائی بڑائی اور روشنی و سایہ وغیرہ کے سے استثنائی شرائط و اسباب متعلق کر دیتے ہیں۔ آنکھ سے اشیاء کی جس ”عاجیت“ کا اور اک ہوتا ہے، وہ بس اسی قدر ہے۔

گر اس میں ایک اہم بات نظر انداز ہو گئی ہے۔ کسی مرنے کی طرف جلد اور اس کے مس کرنے کے تجربہ میں لمسی و حرکی احضارات کے ساتھ ابھری احضار کا بھی تو ایک سلسلہ ہوتا ہے جو ان کے ساتھ اس طرح وابستہ ہوتا ہے کہ مرنے و مٹوس ساتھ ادیں

فرق کے معنی یہ ہو جاتے ہیں، کہ محض حسی ظہور میں فرق ہے، نہ کہ حقیقت خارجی میں۔ اس متواتر سمیعت کی بنا پر بُد ثلاث کی مکانی ترتیب وجہت نکلا اور اک جو دراصل صرف لمسی و حرکی سلسلہ سے متعلق تھا ابصری سلسلہ کو بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ اس طرح خود ابصری ساحت حس سے ابھی ترتیب پیدا ہو جاتی ہے کہ اس کے بعض حصے باہر معلوم ہوتے ہیں، بعض داخلی جانب۔ بعض بائیں جانب اور بعض ان کے نیچے نظر آتے ہیں۔

امتداد ابصری کے احصار کی نوعیت دراصل امتداد لمسی کے ساتھ اس کے متواتر تعلق پر مبنی ہوتی ہے۔ عملی غرض کے لحاظ سے، ان دونوں میں ایک اتحاد پایا جاتا ہے، جس میں غالب حصہ لمسی عنصر کا ہوتا ہے۔ عمل میں دونوں کا ہمیشہ ساتھ رہتا ہے، جب کسی شے کو ٹٹولا جاتا ہے تو نگاہ، ہاتھ کی حرکت کے ساتھ ساتھ لگی رہتی ہے۔ اسی طرح آنکھ یا ابصر کے بعد ہمیشہ لمس کا عمل ہوتا ہے، بلکہ ابصر صرف اُسی حد تک مفید ہوتی ہے جس حد تک کہ یہ لمس کی رہنمائی کا کام دیتی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ ان دو چیزوں میں اس قسم کا گہرا تعلق ایک دوسرے میں نبر کے بغیر نہیں رہ سکتا، اور چونکہ لمس سے حقیقی امتداد کا زیادہ براہ راست ادراک ہوتا ہے، اس لئے ابصری تجربہ کا تعین حقیقی تر ہوتا ہے۔ لیکن یہ سمجھنے کے لئے کہ اس تغیر سے ہماری کیا مراد ہے، ہم کو دیکھنا چاہئے، کہ اس کا اثر ذہنی تشاللات پر کیا پڑتا ہے؟ فرض کرو کہ ایک شخص اندھیرے میں کسی چیز کو چھونتا ہے۔ جیسے جیسے وہ اس کو ٹٹولتا جاتا ہے، اس کی شکل کی ایک ابصری مثال بھی قائم ہوتی جاتی ہے۔ اس مثال ابصری کا تشکل و تعین تمام زلمسی تجربہ سے ہوتا ہے۔ امتداد لمسی کے ہر جز کے مقابل ایک جز امتداد ابصری کا پایا جاتا ہے۔ غرض اس مثال ابصری کی ساری تشکیل لمس کے سانچے میں ہوتی ہے مگر ہر کو یہاں ابصری تشاللات سے نہیں بلکہ ابصری ادراک سے بحث ہے، ہم جو کچھ کہنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ لمسی و ابصری ادراکات میں جو گہرا تعلق پایا جاتا ہے اسی کا نتیجہ یہ ہے ابصری ادراک جب تنہا ہوتا ہے، تو بھی یہ اپنے مطابق، سابقہ لمسی تجربات کے سانچے میں بہت کچھ اسی طرح ڈھلا ہوا ہوتا ہے، جس طرح اندھیرے میں کسی شے کی ابصری مثال اس کے موجودہ لمسی تجربہ کے سانچے میں ڈھلی ہوتی ہے۔ مکانی ادراک کی ساری ترقی میں یہی اصول کار فرما ہوتا ہے۔ لمسی ادراک مکان کی ترقی میں انفعالی یا ترکیبی لمس فعلی و تحلیلی لمس کے ساتھ تعلق کی بنا پر اپنے اجزاء میں خاص سلسلہ وار نظم و ترتیب پیدا

کر لیتا ہے۔ علیٰ ہذا بصری اعداد کا امتداد لمسی اور اک امتداد کے تعلق کی بنا پر ایسے اجزاء میں ایک خاص نظم و ترتیب پیدا کر لیتا ہے۔ لہذا معلوم یہ ہوا کہ اگرچہ آنکھ کے پاس سطح و خطوط کے اُن علاقوں کے سمجھے نہا کوئی مستقل ذریعہ نہیں، جو بعد ثالث پر مبنی ہوتے ہیں۔ پھر بھی چونکہ لمس کے ساتھ اس کو نہایت گہرا تعلق ہوتا ہے، اس لئے ایک حد تک یہ ان کے سمجھنے کے قابل ہو جاتی ہے۔

لیکن ہماری اس توجہ میں ایک کسر ہنوز باقی ہے۔ جب اور جس حد تک کہ بصری تجربہ لمسی تجربہ سے پہلے ہوتا ہے، مثلاً جس صورت میں ہم کسی سطح زمین پر پہلے بغیر نور سے اس کو دیکھتے ہیں یا کسی گول یا مربع و مسدس شے کو چھوئے بغیر دیکھتے ہیں تو سابقہ لمسی تحریرات کس طرح عمل کرتے ہیں، جس سے بصری احضارات کی مدد کہ ترتیب و جهت کا تعین ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں بہر صورت خود بصری تجربہ میں ایسی میزہ خصوصیات ہونی چاہئیں جو ذہن کو اس کی طرف منتقل کر سکیں لیکن اس میں کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں، کہ اس قسم کی خصوصیات موجود ہیں، یہ بصری احضارات کی وہی خصوصیات ہیں جنکو ہم ثانوی عوامل ایتلاف کے تحت میں بیان کر آئے ہیں یعنی بصری ظہور کی چھوٹی بڑائی روشنی اور سایہ کی تقسیم، صفائی اور وضہ لاپن، مالوس اشکال کی شناخت، جسم یا سر کی حرکت کے ساتھ ظہور بصری کی سرعت انتقال میں فرق وغیرہ۔

بامرہ و لامرہ کے سابق اشتراک عمل کے نتائج ان ثانوی عوامل کی صورت میں جمع رہتے ہیں، اور جب ضرورت پڑتی ہے نوتا زہ ہو کر کام دیتے ہیں۔

یہاں تک ہم نے اور اک مکانی کی ان شرائط کو بیان کیا جو اس صورت میں عمل کرتیں، جب کہ ہمارے صرف ایک ہی آنکھ ہوتی لیکن دونوں آنکھوں کا استعمال یقیناً اس اور اک کو زیادہ مکمل و صحیح کر دیتا ہے علاوہ ان میں صرف ایک آنکھ سے جن مکانی علاقوں کو ہم سمجھتے ہیں اُس میں بھی معمولاً اُن استلافات کی امداد ضرور شامل ہوتی ہے، جو دونوں آنکھوں کے عمل سے قائم ہوتے ہیں حتیٰ کہ یہ بھی دعویٰ کیا گیا ہے، کہ جسم اشکال اور خارجی فاصلہ کے تغیر کا ایک آنکھ سے جو ادراک ہوتا ہے، وہ بھی زیادہ تر انھیں ایتلافات پر مبنی ہوتا ہے۔ لیکن اس خیال کی تعلیط ہم پہلے ہی کر چکے ہیں، اور ان اشکال کی حالت سے بھی اس کی کافی تردید ہو جاتی ہے جو سالہا سال تک یا تقریباً ساری عمر ایک ہی

آنکھ سے کام لیتے رہے۔

۶۔ دو چشمی اور اک جب ہم کسی نقطہ کو اُس رقبہ میں لاکر نظر کرتے ہیں جو دونوں آنکھوں کو سب سے زیادہ صاف و واضح طور پر دکھائی دیتا ہو، تو اس سے

ہم کو دو ارتسامات حاصل ہوتے ہیں، جن میں سے ہر ایک ایک آنکھ کو متاثر کرتا ہے مگر اس سے جو احساں پیدا ہوتا ہے، وہ ایک ہی ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر دو شبکیہ کے مطابق نقطوں پر یکساں ارتسامات پڑتے ہیں وہ دو نقطے جن کو حضرات چشم کہتے ہیں اور جہاں بصارت سب سے زیادہ واضح ہوتی ہے، اس طرح ایک دوسرے کے مطابق ہوتے ہیں، کہ روشنی کے دو ارتسامات سے ایک ہی شے نظر آتی ہے۔ شبکیہ کے دیگر نقاط بھی حضرات چشم کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مطابق ہوتے ہیں۔ غرض ایک آنکھ کا بایاں نصف دوسری آنکھ کے بائیں نصف کے مطابق ہوتا ہے اور واصل نصف دوسری کے دائیں نصف کے۔ چنانچہ اگر حضرت چشم کے لحاظ سے دو نقطے ایک ہی جگہ واقع ہوں تو بائیں آنکھ کا نقطہ دائیں آنکھ کے نقطہ کے مطابق ہوگا۔ اگر ایک آنکھ کی شبکیہ کو دوسری آنکھ کی شبکیہ پر اس طرح سے رکھا جاسکے کہ ان میں سے ہر ایک کا ناک کی جانب والا نصف دوسری کے کینٹھ کی جانب والے نصف پر پڑے تو ان کے نقاط تمام تقریباً ایک دوسرے کے مطابق ہونگے۔ معمولاً اگر احساس بصارت وقت ہوتا ہے، جب دونوں آنکھوں کے مطابق نقطے ایک ہی طرح واقع ہوتے ہیں۔ بعض اوقات جب کہ یہ نقطے کلیتہً ایک دوسرے کے مطابق نہیں ہوتے، تو بھی اکہرا احساس ہوتا ہے، بشرطیکہ فرق زیادہ نہ ہو۔ اس صورت میں احساں تو ایک ہی ہوتا ہے، مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ واضح ترین رقبہ بصارت سے کچھ آگے یا پیچھے واقع ہے۔ لیکن جب فرق زیادہ ہوتا ہے تو پھر احساس دہرا ہو سکتا ہے۔

اگر کسی مرئی شے اور آنکھوں کے مابین ایک انگلی عامل کر دی جائے، اور پھر ہم اس شے پر نظر جا کر اس کو واضح بصارت کے مرکز پر لانا چاہیں، تو ہم کو ایک کی جگہ دو انگلیاں دکھائی دیں گی۔ جس قدر انگلی اور اس شے کے درمیان فاصلہ زیادہ ہوگا، اسی قدر

لہ یہ بیان پوری طرح صحیح نہیں ہے، لیکن اس کی تصحیح ہمارے مقصد کیلئے چنداں اہم بھی نہیں۔

اس انگلی کی دونوں متنائیں ایک دوسری سے علحدہ معلوم ہونگی۔ اس صورت میں اگر دامن کی کچھ بند کر لو، تو بائیں متناں غائب ہو جاتی ہے، اور بائیں بند کر لو تو دامن غائب ہو جاتی ہے۔ اس کا نام قطعی افتراق ہے۔ اگر ہم اس شے کے بجائے انگلی پر نظر جائیں تو انگلی تو ایک ہی معلوم ہوگی مگر اس شے کا احساس دُہرا ہو جائیگا۔ جس قدر اس سے اور انگلی کے درمیان فاصلہ زیادہ ہوتا ہے، اسی قدر اس کی دونوں متنائیں علحدہ معلوم ہوتی ہیں۔ اس صورت میں اگر دامن کی کچھ بند کر لیتے ہیں، تو دامن متناں غائب ہو جاتی ہے اور بائیں بند کر لیتے ہیں تو بائیں غائب ہو جاتی ہے۔ اس کا نام غیر قطعی افتراق ہے۔ اس اعتبار میں اکثر لوگ تو کامیاب ہو جاتے ہیں، لیکن یہ ضروری نہیں، کہ ہر شخص کامیاب ہو سکے۔ بلکہ بعض لوگ تو ایسے ہوتے ہیں، کہ سرے سے دہرا احساس پیدا ہی نہیں کر سکتے۔ لیکن اگر ان کی بصارت معمول کے موافق ہے، تو سمیع جیسی روشن اشیاء کو بھی دہری نظر آ سکتی ہیں۔ اس اعتبار کی خاص شرط یہ ہے کہ آنکھ تو ایک شے پر جمی ہو، اور توجہ اس کے آگے یا پیچھے کی کسی دوسری شے پر ہو۔ جب یہ شرط نہ پوری کی جائے، معمولاً لوگوں کو دہری متناں کا تجربہ نہیں ہوتا۔ جب آنکھیں اپنے معمولی وطبعی طریقہ پر آزادی کے ساتھ ایک چیز سے دوسری کی طرف حرکت کرتی ہوتی ہیں اور توجہ صرف اس شے پر مرکوز ہوتی ہے، جو بصارت کے واسطے درجہ میں نظر آ رہی ہے، تو دہری متناں کا احساس نہیں ہوتا اس بات کا اچھی طرح خیال رکھنا چاہئے، کہ جب نظر صاف طور پر دہری ہو جاتی ہے، تو دونوں متناںوں سے مرئی شے سے جو فاصلہ ہوتا ہے، وہ اچھی طرح سمجھ میں نہیں آتا، کبھی یہ شے ہم کو ایک فاصلہ پر نظر آتی ہے اور کبھی دوسرے پر۔ باقی جس حد تک کہ فاصلہ کا ٹھیک علم ہوتا ہے، اس کے اسباب اور ہوتے ہیں نہ کہ دونوں اترسانا کا افتراق، کیونکہ یہ افتراق یا تو صحیح فاصلہ کا فائدہ دینگا، یا دہری متناں کا، دونوں کام ایک ساتھ نہیں انجام دے سکتا۔

انہیں واقعات کی تشریح سطح نما سے بھی ہوتی ہے۔ اس آلہ کے ذریعہ سے دیکھیں میں ہوتا ہے، کہ مجسم شکل کے بجائے ہر آنکھ کو صرف ایک ایک سطح دکھائی دیتی ہے اور یہ دونوں سطحیں ایک ہی نہیں، بلکہ الگ ہوتی ہیں۔ ان سطحوں پر ایک ہی مجسم شے کا نقشہ بنا ہوتا ہے، لیکن ایک سطح اس شے کو اس طرح پیش کرتی ہے، کہ یہ ایک نقطہ نظر سے بائیں جانب دکھائی دیتا ہے، اور دوسرا دامن کی جانب اس مجسم شے پر جب دونوں آنکھوں کو جا کر

دیکھا جاتا ہے، تو ایک شکل اس کو اس طرح پیش کرتی ہے کہ یہ دھنی آنکھ سے دکھائی دیتی ہے اور دوسری اس طرح کہ یہ بائیں آنکھ سے نظر آتی ہے۔ یہ ہوتا ہے کہ دو دھنی تسوں کا ہیں بلکہ ایک جسم سے کا احضار ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے، کہ جب دونوں آنکھیں فرداً فرداً دونوں نقشوں کے ایک دوسرے سے مطابق حصوں پر جمائی جاتی ہیں، تو ساحت نظر کے دوسرے حصے شبکیہ پر اسی طرح جداگانہ ارتسامات پیدا کرتے ہیں، جس طرح کہ واقعی شے کے ایک ہی نقطہ پر دیکھنے میں کرتے۔ واقعی شے میں اس نقطہ کے آگے یا پیچھے جس قدر زیادہ دوریہ واقع ہوتے ہیں، اسی قدر ان کے پیدا کردہ ارتسامات زیادہ جداگانہ یا الگ الگ ہوتے ہیں، اور یہی بات سطح نما کے درپوش سے دیکھنے میں بھی ہوتی ہے۔

سطح نما میں محسوسیت کا اثر اسی وقت سب سے زیادہ ہوتا ہے، جب کہ آنکھیں آزادی کے ساتھ ایک نقطہ سے دوسرے کی طرف حرکت کر رہی ہوں، لیکن اس صورت میں بھی یقیناً موجد ہوتا ہے، جب کہ وہ روشنی جس سے کہ دونوں تصویریں یا نقشے دکھائی دینے میں اتنی عارضی ہوتی ہے، کہ آنکھوں کو حرکت کا ذقت ہی نہیں ملتا۔ دہری تشاللات کا جس قدر کم اختیار ہوتا ہے، اسی قدر محسوسیت زیادہ واضح و نمایاں ہوتی ہے۔ چنانچہ پرانے اور مشاق اعتبار رکھنے والے، جو دہری تشاللات پر متوجہ رہا کرتے ہیں، وہ بالآخر سطح نما کے اثر کو قبول کرنے کے ناقابل ہو جاتے ہیں۔ ان کو صرف ایک برابر سطح دکھائی دیتی ہے۔ سر اوپر جو کچھ ہم نے بیان کیا، یہ ایک نظریہ کی رو سے، جس میں شکلوں کے دو چہرے اور اس کی مکمل توجیہ خیال کی جاتی ہے۔ بصری ادراک کی پوری ترقی یافتہ صورت کو جب سطح نما کے دو سلاٹ ایسی آئی یا عارضی روشنی میں دکھائی دیتے ہیں، جو آنکھوں کو حرکت کا موقع ہی نہیں دیتی، تو اس صورت میں یہ سمجھ میں نہیں آتا، کہ کوئی اور شے عامل ہو سکتی ہے لیکن ایسی حالت میں جب آنکھوں کی حرکت کا موقع نہیں ہوتا تو سطح نما کا اثر نسبتاً معدلاً اور ناقص ہوتا ہے۔ یہ امر بھی ذہن نشین رہنا چاہیے کہ جب معمولی طور پر دیکھنے میں، ہم ساحت نظر کے کسی ایک نقطہ پر اپنی نظر جاتے ہیں، اور اس سے پیچھے یا آگے کہ چیزوں پر توجہ کرتے ہیں تو اس نقطہ سے ان چیزوں کا جو فاصلہ ہوتا ہے، اس کا ادراک ہونے کے بجائے، ہم کو دہری تشاللات کا ادراک ہوتا ہے۔ ان باتوں سے معلوم ہوتا ہے، کہ آنکھوں کی حرکت کا فعلی عمل بعد ثالث کے ادراک کی ایک اہم شرط ہے۔

اس سے بھی زیادہ قوی وجہ اس شرط کو داخل کرنے کی یہ ہے کہ مکانی اور اک
جس طرح ترقی کرتا ہے، اس میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے لمسی مکان کا اور اک فعلی و انفعالی لمس
کے اشتراکِ عمل سے ترقی کرتا ہے۔ نیچے اور ایسے اشخاص جو اوائل طفلی سے اندھے تھے
اور بعد کو آنکھیں فوج کرانے کے بعد دیکھنے لگے، ان کے متعلق ہم کو کچھ معلوم ہے، اس
سے ثابت ہوتا ہے کہ بھر یہ بھی وہی صادق آتا ہے جو لمس پر۔ ایک پیدائشی موتیابند کے
مربعوں کے کی آنکھیں کھولی گئیں، تو یہ انفعالی بصارت کے ذریعہ سے دو چیزوں تک کو
نہیں گن سکتا تھا، حالانکہ لمس کے ذریعہ سے وہ اچھی طرح گنا سیکھ چکا تھا۔ اس کے سامنے
دو چیزیں رکھی گئیں، اور کہا گیا، کہ صرف آنکھوں سے دیکھ کر بتاؤ کہ یہ کتنی ہیں، تو وہ ان
دونوں پر الگ الگ باری باری سے نظر جا کر بتا سکا کہ دو ہیں۔ شروع میں اس کے لئے
انگلی سے یکے بعد دیگرے ان کی طرف اشارہ کرنا ضروری تھا۔ بغیر چھوئے ہوئے صرف
اشارہ دکھائی تھا۔ بعد کو وہ باری باری سے ہر ایک پر صرف نظر جا کر بتا دیتا تھا، کہ کل کتنی
چیزیں ہیں۔ ابد میں وہ یہ کام آنکھوں کی حرکت سے نہیں لیتا تھا، بلکہ سر کو ایک طرف
سے دوسری طرف جھپٹ دیتا تھا، اور یہ بہت بعد میں جا کر ہوا، کہ وہ ابک لڑکیوں میں چند چیزوں
کو گن سکتا تھا۔ اس قسم کی تمام صورتوں میں بعد ثالث کا اور اک نہایت ہی آہستہ اور دیر میں
ترقی کرتا ہے۔ شروع میں مربع صرف اپنے لمسی تجربہ کی تشکیل سے رہنمائی کرتا ہے۔
لہذا اہم نیچو نکال سکتے ہیں، کہ بعد ثالث کے اور اک کی ترقی کے لئے فعلی
و انفعالی لمس دونوں کی ضرورت ہے۔ اصولاً بعد ثالث کا اور اک اسی طرح ترقی کرتا ہے،
جس طرح کہ عام اور اک مکانی ترقی کرتا ہے۔ جب ساحتِ نظر کے کسی نقطہ پر ہم اپنی آنکھوں کو
جاتے ہیں، تو اس ساحت کے جو حصے اس نقطہ کے آگے یا پیچھے واقع ہوتے ہیں، ان کا
ادراک علیحدہ یا متفرق شکلِ ارتسامات سے ہوتا ہے۔ اگر یہ علیحدگی یا افتراق دھری تشاللات
کا باعث نہیں ہوتا، یا جس حد تک نہیں ہوتا، اس حد تک بھری حص میں اس سے ایک
خاص تغیر واقع ہوتا ہے، جو افتراق کی نوعیت و مرتبہ کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ چنانچہ کسی تے
کو اگر تم دونوں آنکھیں جا کر دیکھ رہے ہو، تو دوسری چیزوں کا اس سے جو فاصلہ ہوتا ہے، اس
کے اختلاف کے مطابق شبکیہ کی انفعالی حیثیت میں بھی اختلافات پائے جاتے ہیں۔ اس
طرح ترکیبی یا انفعالی حیثیت میں بعد ثالث کے اور اک کا جو مواد ہوتا ہے، وہ ہم نے معلوم کر لیا۔

لیکن اس ترکیبی و انفعالی تجربہ سے، مکانی ترتیب (جس میں کہ اسکے اجزاء ایچصص ایسی او ضلع اختیار کر لیتے ہیں، جن کا انقال یا انفصال فاصلوں سے ہوتا ہے) صرف اُس صورت میں حاصل ہو سکتی ہے، جب کہ اس کے ساتھ ساتھ فعلی بصارت کا عمل بھی شریک ہو۔ بعد عمل وہ دونوں آنکھوں کے انعطاف کی کمی زیادتی پر مشتمل ہوتا ہے۔ جب آنکھیں اندر کی جانب اس طرح پھرتی ہیں، کہ خطوط البصر میں ایک دوسرے کی طرف میلان یا انعطاف پایا جاتا ہے تو جو چیزیں اس نقطہ کی نسبت چکر کہ آنکھیں جمی ہوئی ہیں قریب تر ہوتی ہیں، وہ اپنے مسابغ نقطوں پر ارتساعات پیدا کرتی ہیں۔ یہی اثر انعطاف کی کمی، ان چیزوں کے لئے رکھتی ہے، جو اس نقطہ کے بعد واقع ہوتی ہیں۔ یہ عمل سیداری کے ہر خط میں جاری رہتا ہے۔ اور ماحول کے ساتھ عملی نقطہ بندی کے لئے اس کی برابر ضرورت رہتی ہے۔

بعد انفعالی یا تحلیلی اور انفعالی یا ترکیبی لبصر کے اس اشارہ ترک عمل سے لازماً ایک ایسا مجموعی رجحان قائم ہو جاتا ہے جو ان میں سے ہر ایک سے بھیج ہو جاتا ہے۔ اس طرح فعلی و انفعالی لبصر میں سے ہر ایک کو جو مکانی معنی حاصل ہوتے ہیں، وہ ایک دوسری الگ رہ کر یہ نہیں حاصل کر سکتی تھیں۔ جو مخصوص کیفی اختلافات، شبکی ارتساعات کے تغیر پذیر افتراق پر مبنی ہوتے ہیں، وہی اُس اضافی فاصلہ کے اور اکات بن جاتے ہیں جو کوئی شے اُس نقطہ سے رکھتی ہے، جس پر کہ آنکھیں جمی ہوئی ہیں، اور دونوں آنکھوں کی مرکب حرکت شعور کے لئے وہ حرکت بن جاتی ہے، جس کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ فلاں نقطہ مکان کو ہم دیکھ رہے ہیں۔

غرض اس طریقہ سے ہم اُس اضافی فاصلہ کے اور اک کی توجیہ کر سکتے ہیں جو کسی وقت ہمارے واضح ترین احضار لبصری کی نسبت سے دوسری چیزیں رکھتی ہیں۔ لیکن یہ سوال اب بھی باقی رہ جاتا ہے، کہ جو اس واضح ترین نقطہ کے فاصلہ کا تعین کیسے ہوتا ہے؟ اس کا تعین اولاً تو تمام ان عوامل سے ہوتا ہے، جو ایک آنکھ سے تعلق رکھتے ہیں لیکن اس کے علاوہ جو شے اس واضح ترین نقطہ کی نسبت سے دیگر نقطوں کے فاصلوں کا تعین کرتی

۱۔ خط لبصر سے مراد وہ خیالی خط استقیم ہے، جو مرکز چشم کو اس نقطہ سے ملتا ہے، جس کی طرف آدمی کی نظر ہوتی ہے۔

ہے وہی لازماً ان نقطوں کی نسبت سے واضح ترین نقطہ کے فاصلہ کا تعین بھی کرے گی۔ اسی طرح تمام وہ چیزیں جو جسم اور آنکھ کے مابین واقع ہوں، اُس قطعی فاصلہ کے تعین میں معین ہوتی ہیں، جو واضح ترین نقطہ اور جسم میں پایا جاتا ہے۔

کم و بیش ایک شے اور بھی عمل کرتی ہے، جس سے میری مراد وہ حسیں ہیں۔ جو خود آنکھوں کے تغیر وضع سے پیدا ہوتی ہیں۔ آنکھوں میں مفصلی حسیں بالکل نہیں ہوتیں، کیونکہ ان کے عضلات کا مفصل پر عمل نہیں ہوتا، لیکس اس کمی کی تلافی کسی حد تک، ان لمسی تجربات سے ہو جاتی ہے، جو آنکھ اپنے حلقہ میں حرکت سے پرہیز کرتی ہے، باقی صحیح عضلی حسیں غالباً اعانت کا کام دیتی ہیں۔ اس طرح العطف کے مختلف مراتب کا آنکھوں کی مختلف لمسی و حرکی حصول سے پتہ لگ جاتا ہے۔ حرکت کے اختلاف جہت و وسعت کے جاننے میں بھی ان سے مدد ملتی ہے۔ لیکن یہ نہ بھولنا چاہئے، کہ آنکھوں کی حرکات، (خواہ وہ العطفانی ہوں یا غیر العطفانی)، بصری اور حرکی دونوں تحریکات پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ان حرکات کے ساتھ شبکیہ کے ارتسامات کی جگہ بدلتی رہتی ہے۔ العطفانی حرکات میں افتراقی یا نامطابق ارتسامات مطابق ہوتے جاتے ہیں اور مطابق نامطابق بنتے جاتے ہیں۔ پروفیسر میرنگ وغیرہ نے ثابت کیا ہے، کہ یہ خالص بصری عمل امتیاز کی نہایت دقیق قوت رکھتا ہے اور اسی لئے یہ آنکھوں کی وضع اور حرکت کے تجزیہ میں، حد تک چشم (ڈیپلٹا) کی حرکی حصول کی نسبت زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔

غرض دو چشمی علامات مقامی، گھٹنے بڑھنے والے العطف کی حرکات کے ساتھ ملکر بصری احضارات اور لازماً خارجی اشیا کی جہت و ترتیب کا ادراک پیدا کرتی ہیں۔ لیکن کیا بغیر لمس کے یہ بذات خود اُس دوری و نزدیکی یا فاصلہ کو بتلا سکتی ہیں، جو ادراک کرنے والا اپنے چشم اور دوسری اشیا میں سمجھتا ہے؟

اس سوال کا جواب دینے کے لئے پہلے ہم کو نیچے اوپر، دامنے بائیں کے اور۔۔۔ بصری کے متعلق جو نتیجہ حاصل ہو چکا ہے، اس کو پیش نظر رکھنا چاہئے۔ ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ امتیاز تحت و فوق وغیرہ کے مطابق خالص بصری امتیازات موجود ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ہم کو اس امر کا بھی قوی ثبوت مل چکا ہے، کہ خالص بصری جہات میں جو اختلاف ہوتا ہے، وہ نیچے اوپر اور دامنے بائیں کے تقابل کی حیثیت سے اسی حد تک محسوس ہوتا ہے، جس حد تک کہ تجربات لمس کا عمل بھی شریک و بہم ہوتا ہے۔ لہذا اب بالکل قرین قیاس ہے کہ یہی اصول نزدیک سے دور

اور دور سے نزدیک کی جہات پر بھی صادق آتا۔ اگر طبعیاتی اور عضویاتی اسباب اس قسم کے ہوتے، کہ جو چیزیں لمس کے لئے نسبتاً دور ہوتی ہیں، اُن کی واضح رویت کے لئے گھٹنے والے انعطاف کے بجائے بڑھنے والے انعطاف کی حرکات درکار ہوتیں، اور جو چیزیں لمس کے لئے نسبتاً قریب ہیں، ان کی واضح رویت کے لئے بڑھنے والے انعطاف کے بجائے گھٹنے والے انعطاف کی حرکات درکار ہوتیں، تو جو بھری جہت اب نزدیک سے دور محسوس ہوتی ہے، وہ دور سے نزدیک محسوس ہوتی وکذا العکس بالعکس۔

اسی نتیجہ کی تائید اُن واقعات سے، جن سے ثابت ہوتا ہے، کہ دو چشمی تجربہ بھی بالآخر لمسی تجربات اور اس بصارت پر موقوف ہوتا ہے، جو لمس کے زیر اثر رہی ہے، جہاں مجسم شکل کے اور اک کی خاص دو چشمی شرط کے مطابق ہم کو انسانی چہرہ کا ابھارا لٹ دیکھا دینا چاہئے، وہاں ایسا نہیں ہوتا۔ جس طرح معمولاً انسانی چہرہ نظر آتا ہے، وہی علامات مقامی کے دو چشمی نظام کے باوجود قائم رہتا ہے، حالانکہ اگر ان علامات کا اثر پڑنا تو چہرے کے ابھرے ہوئے حصے پست نظر آتے اور پست ابھرے ہوئے معلوم ہوتے۔ اگر ہم یہ فرض کریں، کہ نزدیک سے دور اور دور سے نزدیک کی جہات کا دو چشمی اور اک، محض شبکی ارتسامات اور آنکھ کے ڈھیلوں کی حرکی حوصلوں پر موقوف ہوتا ہے، اور ان معنی پر اس کا انحصار نہیں ہوتا، جو دیگر بھری و بالآخر لمسی تجربات کے ساتھ استلاف کی بنا پر حاصل ہوئے ہیں، تو پھر مذکورہ بالا واقعہ کی توجیہ نہایت مشکل ہو جاتی ہے۔

اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے، کہ نامطابق ارتسامات کا اس طرح دو چشمی امتزاج، کہ اس سے اکہری حس پیدا ہو، خود ہی بڑی حد تک دہن کے استلانی انتقال پر مبنی ہوتا ہے۔ صحیح نہیں، کہ امتزاج و عدم امتزاج کا انحصار صرف تشریح اسباب، یعنی اس پر ہوتا ہے، کہ شبکی ارتسامات میں کس درجہ نامطابقت ہے۔ کیونکہ جو ارتسامات مادی طور پر نامطابق ہوتے ہیں، ان میں امتزاج و عدم امتزاج دونوں ممکن ہیں۔ جو شے گزشتہ تجربہ کی بنا پر انتقال دہن کو اس جانب مائل کرتی ہے، کہ ہم ایک ہی چیز دیکھ رہے ہیں، وہ امتزاج میں معین ہوتی ہے، اور جس سے یہ میلان پیدا ہوتا ہے، کہ ہم دو چیزیں دیکھ رہے ہیں وہ امتزاج کو روکتی ہے۔ مزید برآں بعض احوال یا ایسے آدمی جن کی شبکی سطح کی شکل بیماری کی وجہ سے بدل جاتی ہے، ان کو جو چیزیں پہلے اکہری دیکھا دیتی تھیں، اب دہری نظر آنے لگی ہیں

اور پھر بتدريج وہ ان کو اکہرا دیکھنا سیکھ لیتا ہے۔ کیونکہ جب مسلسل تجربہ سے اس کو معلوم ہوتا ہے، کہ جن چیزوں کو وہ دیکھ رہا ہے وہ حقیقت ایک ہیں، تو اپنی دہری تئاللات کو امتزاج کے ذریعہ اکہرے بصری احضار میں تبدیل کر لے کی عادت ڈال لیتا ہے۔ دو چشمی امتزاج کا انتقالی انتقال ذہن پر یہ انحصار اس وقت تک بشکل ہی قابل توجیہ ہو سکتا ہے جب تک ہم یہ زمانہ ہیں، کہ مکانی علانی کا مخصوص دو چشمی ادراک مستقل بذات نہیں ہوتا، بلکہ دیگر تجربات اور بالآخر لمس یا لمسی حرکات کے ساتھ مشروط و وابستہ ہوتا ہے۔

۷۔ اب ابھی شے کی اس سلسلہ کی زیادہ اہم و اصولی چیزوں کا ذکر مکانی علانی، اور حسی ظہور مختلف حسی صفات کا و خارجی حقیقت کے فرق کی بحث میں اور آچکا ہے۔ ایک ہی شعلہ سرخ بھی نظر آتا ہے اور روشن بھی، ایسا کیوں ہوتا ہے؟ اس لئے ابھی تعلق۔

۸۔ ایک ہی شے کی ایک ہی جلیہ ایک ہی طرح چھونے سے ہوتی واحد، ہوا، حرکت اور رنگ۔ یہ کیوں محسوس ہوتی ہے اس لئے کہ ہم کو ان مختلف جلدی حسیوں کے لئے مختلف امتداد انکا ادراک نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ کیوں ہو سکتا ہے، کہ ایک طرف ایک خاص رنگ کو اور دوسری طرف ایک خاص ہوا رسی اور ٹھنڈک کو ہم ایک ہی شے کی صفات قرار دیتے ہیں، جواب یہ ہے، کہ چونکہ ہم ان کو ایک ہی جگہ یا محل میں قائم سمجھتے ہیں۔ ہم ایسا اس لئے سمجھتے ہیں، کہ لمبوس و مرئی امتداد کے ایک ہونے کا سبق ہم کو بار بار مناسب تجربات سے حاصل ہو چکا ہے اور ان کے فرق کو ہم خارجی حقیقت کا نہیں، بلکہ محض حسی ظہور کا فرق خیال کرتے ہیں۔ ایک خاص بو، آواز یا گرمی کو ہم اپنے سے دور ایک خاص جسم کی طرف کیوں منسوب کرتے ہیں؟ اس لئے کہ جیسا جیسا ہم اس جسم سے قریب ہوتے ہیں یہ جیسے بڑھتی جاتی ہیں، اور جیسا جیسا دور ہوتے ہیں گھٹتی جاتی ہیں، اور جب اتنا قریب ہو جاتے ہیں، کہ اسکو چھو سکیں، تو یہ حسی تجربات اسی حد کو پہنچ جاتے ہیں۔

ان باتوں کے علاوہ ہم کو وہ تعلیلی عمل بھی ملحوظ رکھنا چاہئے، جو کسی مزاحمت پر غالب آتے وقت ہمارے اجسام اور بیرونی اشیاء میں ہوتا ہے، یا اسی طرح جو تعلیلی علانی خود ان اشیاء میں باہم پائے جاتے ہیں۔ جو تغیرات، بہ لحاظ اپنے مکانی علانی کے یا کسی اور طرح، ایک ساتھ چند صفات پر اثر کرتے ہیں، ان کو آدمی ایک ہی شے کی صفات

کا تغیر خیال کرتا ہے۔ کاغذ کے کسی ٹکڑے میں آگ لگ کر جب یہ جل جاتا ہے، تو یہ تغیر کاغذ کے متعلق ہماری تمام حسوں کے حسی ظہور کو بدل دیتا ہے۔ علیٰ ہذا یہ تغیر آئندہ کے مزید ممکن تغیرات میں بھی اسی قسم کا فرق پیدا کر دیتا ہے، مثلاً جلا ہوا کاغذ اب دوبارہ اس طرح نہیں جل سکتا جیسے کہ پہلے جلا تھا۔

اسی حسی ظہور کی تبدیلی کے علاوہ جو اعمال واقعی و حقیقی تغیر کو مستلزم ہوتے ہیں ان پر توجہ کرنے سے ہم کو صفات کی اُس اہم صنف کا علم حاصل ہوتا ہے، جن کو لاک نے فعلی و الفعالی قویٰ یا خواص سے تعبیر کیا ہے۔ اس سے مراد خاص خاص اجسام کے وہ احوال ہیں، جو ان میں دیگر اجسام کے ساتھ ایک خاص تعلق کی بنیاد پر پیدا ہوتے ہیں، مثلاً سوم کا خاصہ یہ ہے، کہ وہ آگ سے بکھل جاتا ہے، اور مٹی کا یہ ہے، کہ وہ سخت ہو جاتی ہے۔

(۵)

باب

اور اک زمان

۱۔ تمہید انسان کا موجودہ اور اس کی شعور اس کی ذہنی ترقی کی نہایت ہی پیچیدہ پیداوار ہے۔ اس میں سب سے زیادہ اہم حصہ مستقل یا آزاد تصورات کے سلسلوں کا ہوتا ہے۔ ان کے بغیر زمانی سلاسل کا کوئی متعین علم نہیں ہو سکتا۔ ہر زمانی سلسلہ اپنا اول و آخر رکھتا ہے، جو درمیانی حوادث سے مربوط ہوتا ہے۔ اور ہر حادثہ اپنے حوادث با قبل و بعد کے لحاظ سے ایک خاص جگہ رکھتا ہے۔ یہ تمام باتیں ایسی ہیں جو مستقل تصورات کے بغیر نہیں پائی جاسکتی تھیں کیونکہ اس قسم کا زمانی شعور محض اور اک سے نہیں حاصل ہو سکتا لیکن ساتھ ہی وہ ابتدائی تجربات، جن پر بالآخر ہمارا یہ ترقی یافتہ شعور مبنی ہوتا ہے اور اک ہی سے حاصل ہوتے ہیں۔

۲۔ مرویر زمان کا براہ راست تجربہ اور اک امتداد بالآخر امتدادیت کے ایک خاص بالذات دہراہ راست حسی تجربہ پر موقوف ہوتا ہے، اسی طرح اور اک زمان بھی بالذات تجربہ ہی کی ایک خاص نوعیت پر موقوف ہوتا ہے۔ لیکن یہ نوعیت حسی اضمار کے بعض اقسام تک محدود نہیں ہوتی بلکہ اس کا تعلق تمام بالذات تجربات سے ہوتا

ہے۔ ہماری شعور زندگی میں تغیر و تبدل برابر جاری رہتا ہے۔ احضارات کی وضاحت گھٹنی جھٹی ہے، توجہ کا مرکز بدلتا رہتا ہے، طلب اپنی اضافی کامیابی و ناکامی کے انقلابات سے ہمیشہ گزرتی رہتی ہے، جس کے ساتھ لذت و الم کے خاص خاص تاثرات پائے جاتے ہیں لیکن محض اس قسم کے تغیرات بجائے خود اور اک مکان کے مسئلہ کا حل نہیں ہیں۔ اصل بات یہ ہے، کہ یہ تغیرات ایک خاص طرح کے بالذات تجربہ کو مستلزم ہوتے ہیں، جس کو ہم تجربہ مرور سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ مثلاً جب ہم تاریکی میں ہوتے ہیں، اور دفعۃً بجلی کی روشنی کھول دی جاتی ہے، تو محض یہ نہیں ہوتا، کہ پہلے ہم کو تاریکی کی حس تھی، اور پھر فوراً روشنی محسوس ہوئے گی۔ بلکہ ساتھ ہی ہم کو ایک حس کے دوسری حس میں تبدیل ہوئے یا مرور کر لے کا بھی ایک خاص طرح کا بالذات و براہ راست احساس ہوتا ہے۔ محض یہ تجربہ نہیں ہوتا، کہ پہلے تاریکی تھی، پھر روشنی ہو گئی، بلکہ تاریکی کی روشنی میں گزرتی یا منتقل ہوتی معلوم ہوتی ہے۔ یہی گزران یا مرور کا تجربہ اور ایک تغیر کی اصلی شرط ہے، خواہ یہ تغیر خود ہمارے احضارات میں ہو یا خارجی اشیاء میں، ۲۔ کے بعد جب ہونے سے جو کچھ ہم سمجھتے ہیں، یہ سمجھنا ناممکن تھا، اگر ساتھ ہی ہم کو ۲ کے فب میں گزرنے کا مخصوص تجربہ بھی نہ ہوتا۔ کیونکہ اس صورت میں فہم فیر کے لئے کوئی احضاری بنیاد ہی نہ ہوتی۔ زمانی تعاقب کا خیال اسی طرح زمانی مرور کے براہ راست تجربہ پر مبنی ہونا چاہئے، جس طرح کہ سرخ رنگ کا خیال اپنے مطابق حس پر مبنی ہوتا ہے۔ جس طرح رنگ کا تصور یا ادراک اندھے کے لئے ناممکن ہے، اسی طرح تغیر کا ادراک و تصور، ایسی مخلوق کو نہیں ہو سکتا جس میں مرور کی یہ خاص حس نہ موجود ہو۔

مرور کا براہ راست تجربہ صرف اسی وقت تک ہوتا ہے، جبکہ ہم اس کا احساس کر رہے ہوں، لیکن کسی واقعہ کے خیال یا ادراک کا وقوف اس وقت کا پابند نہیں ہوتا۔ یہ لازماً ماضی و مستقبل کے ذہنی حوالہ کو مستلزم ہوتا ہے، جن کا براہ راست محض اس بنا پر تجربہ نہیں ہو سکتا، کہ یہ ماضی و مستقبل ہیں، اور حال کا شعور اسی ماضی و مستقبل کے تعلق یعنی ایک کے دوسرے میں مرور سے ہوتا ہے۔

۳۔ ماضی و مستقبل اور حال | جس زمانہ کو ماضی یا مستقبل سمجھتے ہیں، وہ کسی نہ کسی حال کا ماضی یا مستقبل

ہوتا ہے۔ لہذا سوال یہ ہے کہ خود حال کا تعین کیسے ہوتا ہے؟ اس کا ممکن جواب صرف یہ ہے کہ اس کا تعین کسی نہ کسی خاص نوعیت کے براہ راست تجربہ سے ہوتا ہے، اور یہ نوعیت یا خصوصیت بس اس تجربہ کا بالذات و براہ راست ہونا ہی ہے، حال کو حال اسی حد تک کہا جاتا ہے جس حد تک کہ یہ ان لذات و آلام، جذبات و خواہشات احساسات، تشاہات کا زمانہ ہوتا ہے، جن کا واقعاً و بالفعل تجربہ ہو رہا ہے۔ باقی جس شے کا واقعاً و بالفعل تجربہ نہیں ہو رہا ہے یا جس کو اس واقعی تجربہ کی معین نہیں حاصل ہے۔ وہ ماضی یا مستقبل سے متعلق سمجھی جاتی ہے۔

لیکن یہ بیان ذرا ترسیم طلب ہے۔ کیونکہ اس کی بنا پر حال سے مراد ماضی و مستقبل کے مابین کا صرف ایک آنی مرور یا وہ لمحہ ہو سکتا ہے، جو ان دونوں کو ملاتا ہے، اور جس کو پروفیسر جیمس نے دو چاقو کی دھار کہا ہے۔ حالانکہ معمولاً ہم جس کو زمانہ حال کہتے ہیں، اس میں کچھ نہ کچھ ماضی قریب اور شاید مستقبل قریب کا بھی جزو داخل ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانی اجزائیں باہم امتیاز کے لئے ہماری قوت بہت ہی محدود و ناقص ہے۔ اور اگر یہ امتیاز ممکن ہو بھی تو ہم کو اس کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اسی لئے حال کا جو لمحہ ہوتا ہے، اس کو ہم اس طرح نہیں الگ کرتے، کہ اپنے ماقبل و مابعد کے لمحات سے بالکل منفصل طور پر یہ قابل امتیاز ہو۔ چنانچہ جب ہم زمانہ حال کا ذکر کرتے ہیں، تو اس سے مراد بس ظاہری یا نمودی زمانہ حال ہوتا ہے، یعنی یہ خاصہ مدید یا پیمیلہ ہوا ہوتا ہے، اور اس سے ہم زمانہ کی دو جہات (ماضی و مستقبل) کا اندازہ کرتے ہیں۔ ہمارے زمانی اور اک کی اکائی یا وحدت ترکیبی ایک ایسی مدت یا ایک ایسا نقطہ ہوتا ہے، جس سے آگے اور پیچھے دونوں طرف دکھائی دیتا ہے، زمانہ حال اپنے مختلف حالات کے مطابق کم و بیش کچھ نہ کچھ ماضی قریب کو ضرور منسلک ہوتا ہے ظاہری نمودی حال کی سب سے چھوٹی مدت غالباً ان اعتبارات میں ہوتی ہے، جن کا پہلے ذکر آچکا ہے، اور جن میں معمول سے نہایت چھوٹے طیم لے وقفوں کا اندازہ کر لیا جاتا ہے۔ اور ان کی سطح پر یہ مدت زیادہ طویل اس وقت

معلوم ہوتی ہے، جب طلب میں مزاحمت یا تاخیر ہوتی ہے، اور زیادہ قصر اس صورت میں ہوتی ہے، جب کہ عمل طلب اپنے مطلوب کی جانب آسانی و کامیابی کے ساتھ بڑھتا جاتا ہے جس بھوک کے کتنے یا کچھ کو کھانا نہیں ملتا، اس کے لئے یہ مدت نہایت طویل ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے جب کتنا یا کچھ کھیل رہا ہو تو اس کو یہ نہایت قصر معلوم ہوتی ہے۔

اور اگر کسی سطح پر ماضی، حال اور استقبال کا انٹیزا کو نہایت ہی ابتدائی ہوتا ہے۔ تاہم ”ابھی نہیں“ اور ”اب نہیں“ کا شعور اس سطح پر بھی موجود ہوتا ہے ابھی نہیں کا شعور تو ہم کی انتظاری حالتیں ہوتا ہے، جس کا کسی ہونے والی شے کے لئے تیار ہی کی جاتی ہے۔ یہ شعور اس وقت زیادہ قوی ہو جاتا ہے جب طلب میں تاخیر یا مزاحمت واقع ہوتی ہے مثلاً جب کتنا بڑی کے انتظار میں دسترخوان پر کھڑے ہو، اور اس کو بڑی نہیں ملتی۔ ایسی حالت میں بھی نہیں ہوتا کہ حال کی مدت دراز ہو جاتی ہے، بلکہ حال و استقبال کا تقابل بھی بڑھ جاتا ہے ”بس“، ”یا“ اب نہیں“ کا شعور سب سے زیادہ واضح و نمایاں اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ طلب میں دفعۃً مایوسی یا ناکامی کا سامنا ہوتا ہے۔ مثلاً مشہور حکایت کا وہ کتا جو پانی میں بڑی کا عکس دیکھ کر اس کو پکڑنے کی فکر میں اپنی واقعی بڑی کھو بیٹھا تھا، اس کو اس اچانک مایوسی و ناکامی کا یہ تجربہ نہایت نمایاں طور پر ہوا ہوگا۔

تصویری انتھصار کی سطح پر ”ابھی نہیں“ اور ”اب نہیں“ کے تجربات بہت زیادہ متعین و واضح ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ جو تصورات سلسلہ تصوری کے اجزائے ترکیبی کے طور پر نہیں، بلکہ محض عمل اور اک تتمہ یا خمیہ کے طور پر رونما ہوتے ہیں، ان تک میں یہ شعور زیادہ واضح و متعین ہوتا ہے۔ مثلاً ایک بھوکا بچہ جو دیکھ رہا ہے، کہ اس کے لئے کھانے کا سامان ہمارا ہے، وہ اپنے کو کھانا کھاتا ہوا تصور کر سکتا ہے، اس سے جو ایک تصویری تشبیہ حاصل ہوتی ہے، وہ موجودہ بھوک کی واقعی کمرجن سے نہایت نمایاں فرق و تقابل رکھتی ہے، اور اس حالت میں ”ابھی نہیں“ کا شعور بہت ہی متعین صورت اختیار کر لیتا ہے۔ پروفیسر سٹیکس جس نے یہ مثال دی ہے، اسی نے ”اب نہیں“ کے شعور کی اس طرح تشریح کی ہے، کہ ”ایک بچہ کسی دھچپ شے مثلاً آفتاب کی کرنوں کو اپنے کمرہ کی دیوار پر کھیلتا دیکھ رہا ہے۔ اب فرض کرو، کہ اچانک ابر آ جاتا ہے، جس سے کرنوں کا یہ دھچپ رقص ختم ہو جاتا ہے۔ اور سنہری دیوار کی جگہ بھر دی پہلی سی معمولی دیوار سامنے رہ جاتی ہے، جس کو یہ دن رات دیکھتا رہا ہے..... لیکن کرنوں کی تصویری مثال ابھی کے

ذہن میں باقی ہے، جو اپنی دلچسپی کی بنا پر اس کی توجہ کو جلب کر رہی ہے، ساتھ ہی دوسری طرف واقعی حال یہ ہے، کہ ان کرونوں سے خالی دیوار آنکھوں کے سامنے ہے۔ ایسی صورتوں میں چونکہ حال کا واقعی تجربہ اور جو شے ”اب نہیں“ رہی ہے اس کا استحضار ہی تجربہ و نونوں ایک ساتھ ہوتے ہیں، لہذا ان کے فرق یا تقابل کا نہایت خوبی سے شعور ہوتا ہے، اور یہ صورتیں قدرۃً اس شعور کی ترقی میں سب سے زیادہ معین ہوتی ہیں۔

الغرض زمانی ادراک عموماً عمل توجہ کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ اہمیت کا ابتدائی تجربہ توجہ کے اس مجموعی اثر میں شامل ہوتا ہے، جو خود اپنے عمل پر اس کے مبذول ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ اور مستقبلیت کا ابتدائی تجربہ اگر ہم ایسا کہہ سکیں، توجہ کی انتظاری حالت میں شامل ہوتا ہے۔ باقی حال کی تخصیص ان واقعی حصور سے ہوتی ہے، جو یہ وقت حس توجہ کی رہنمائی و تحدید کا کام دیتی ہیں۔

۴۔ اقتصاد زمانی کا ادراک اس سے مراد کسی عمل یا حالت کے ختم یا منقطفی ہونیکے بعد کا یہ ادراک ہوتا ہے کہ اس میں کم و بیش کچھ مدت لگی ہے۔ اس بارے میں جو اختیار است کئے گئے ہیں ان سے دلچسپ نتائج نکلتے ہیں۔ ان اختیارات کے لئے زیادہ نزدیک طریقے استعمال کئے جاتے ہیں۔ ”یا تو اختیار کرنے والا زمانہ کا ایک وقفہ پیش کرتا ہے“ اور معمول کو تاہر امکان محنت کے ساتھ اس کا اعادہ کرنا پڑتا ہے، یا پھر ”معمول کے سامنے دو وقفے پیش کئے جاتے ہیں، اور پوچھا جاتا ہے کہ ان میں ایک دوسرے سے بڑا، چھوٹا یا برابر کیا ہے“ ہر وقفہ جو پیش کیا جاتا ہے، وہ مناسب ہیجانات مثلاً بجلی کے شراروں یا آبی و لمبی آوازوں سے محدود ہوتا ہے۔ ان دو طریقوں میں سے جو بھی ہم اختیار کریں ایک نتیجہ... بہر صورت نہایت صاف طور پر نکلتا ہے وہ یہ کہ چھوٹے وقفے نسبت بڑے اور بڑے نسبت چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔ انکے مابین کا فرق جو ایک تاہر کا سات یا آٹھ لاکھواں حصہ ہوتا ہے، اس کی چھٹائی برابری کا کچھ تپہ نہیں ملتا، باقی جو وقفے اس سے چھوٹے ہوتے ہیں، وہ نسبت بڑے محسوس ہوتے ہیں اور جو بڑے ہوتے ہیں وہ نسبت چھوٹے سمجھے جاتے ہیں“ ایک اور نتیجہ ان اختیارات سے یہ نکلتا ہے کہ مشغول و وقفے

بہ نسبت خالی وقفوں کے بڑے معلوم ہوتے ہیں۔ جو وقفہ دو آوازوں سے محدود ہوتا ہے۔ اگر اس کا موازنہ ایک ایسے مساوی وقفہ سے کرو، جو صرف محدود ہونے کے بجائے تمام ترک آوازوں سے مشغول ہو، تو بیشنول وقفہ بہ نسبت خالی وقفہ کے بڑا معلوم ہوتا ہے، اور اندازہ کی یہ غلطی ایک خاص حد تک ان آوازوں کی تعداد کے ساتھ بڑھتی جاتی ہے، جن سے کہ یہ وقفہ مشغول ہو رہا ہے۔

مختلف مداح مدت کے اس براہ راست وبالذات علم کی سب سے اصل شرط غالباً عمل توجہ اور اس کے لوازم دشرائط ہیں جہاں اور جس حد تک کہ توجہ مسلسل ہوتی ہے، اسی حد تک غازیئت کے مجموعی اثر کی بنا پر متوالی تجربات میں تغیر ہو جاتا ہے۔ جبنا وقت عمل میں لگتا ہے، اس کے اعتبار سے اس مجموعی اثر کی نوعیت بدلتی رہتی ہے۔ اس طرح ہم اس امر کی توجیہ کر سکتے ہیں، کہ حیوان یا انسان جب کسی کام کی تیاری کرتا ہے، تو وہ اس کے لئے مناسب یا ٹھیک وقت تک کیسے انتظار کرتا ہے، حالانکہ اس ٹھیک وقت کا اندازہ کرنے کے لئے اس کے پاس بجز انقضاء زمان کے اور کوئی ذریعہ نہیں ہوتا۔ انقضاء زمان کا اندازہ درحقیقت عمل توجہ کے مجموعی اثر ہی سے ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم کوئی آواز سن رہے ہوں، تو ایک منٹ بعد ہم کو جو تجربہ ہوتا ہے وہ دو منٹ بعد کے تجربہ سے مختلف ہوتا ہے، گو اس آواز کی نفس کیفیت میں کوئی فرق نہ واقع ہوا ہو۔ یہ تجربہ بالکل ایک خاص قسم کا ہوتا ہے، جو اس امر پر قطعاً نہیں مبنی ہوتا، کہ صوتی حس کے یکے بعد دیگرے وقوع پذیر ہونے والے اجزا ہمارے سامنے ایک طرح کے زمانی خط یا زمانی قطار بن چکے ہوتے ہیں۔

یہی توجیہ اس پر بھی صادق آتی ہے، جسکو عالی وقت کہا جاتا ہے۔ موسیقی میں مختلف سر مل کا امتیاز و انفصال زمانی وقفوں ہی سے ہوتا ہے۔ اور ساتھ دینے کے معنی انہی وقفوں کا ٹھیک اندازہ کرنے کے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بتانا مشکل ہے، کہ نفس انتظاری توجہ کے علاوہ اور کس شے سے ہم ان کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ ظاہر ہے، کہ کسی سلسلہ واقعات کے تصوری اعادہ سے تو یہ اندازہ ہوتا نہیں۔ خالی وقت محض امانی یا اعتباری طور پر خالی ہوتا ہے، جس چیز سے یہ خالی ہوتا ہے، وہ صرف وہ خاص قسم کا تجربہ ہے جو اس کی

ابتداء انتہا کو بتلاتا ہے۔ ورنہ دیگر قسم کے تجربات خصوصاً حرکتی و معنوی برابر جاری رہتے ہیں۔
 انقضاء زمان کا براہ راست اندازہ سب سے زیادہ صحیح طور پر چھوٹے وقفوں
 میں ہوتا ہے۔ جیسے جیسے یہ وقفے بڑے ہوتے جاتے ہیں، اندازہ کی صحت گھٹتی جاتی ہے۔
 اگر ہم ٹپتے مائیں اور راستہ میں کسی وقت دل میں یہ سوال پیدا ہو، کہ کتنی دیر سے ٹپل رہے ہیں
 تو کسی خاص طریقہ سے حساب لگائے بغیر ہم فوراً یہ بتلا سکتے ہیں، کہ تقریباً آدھا گھنٹہ یا
 ایک گھنٹہ گزر رہا ہے۔ نسبتاً ان طویل اوقات میں گونگیوں کا دائرہ بہت وسیع ہے، تاہم
 ان کے اندازہ کے لئے بھی ایک قوت ہمارے اندر ضرور موجود معلوم ہوتی ہے۔ سنسن
 کے بغیر اس قسم کا اعتبار کرنا کچھ ٹھیک نہیں ہوتا۔ ایک شخص انقضاء وقت کا اندازہ خاصی
 صحت کے ساتھ کر سکتا ہے، لیکن پھر بھی ممکن ہے، کہ اس کے ذہنی اندازہ اور گھڑی
 کے وقت میں جو نسبت ہے، اُس کے معلوم کرنیکی اسکو شق نہ ہوشق کے بعد آدمی گھنٹے دو گھنٹے
 یا آدہ گھنٹے کے انقضاء کا خاصی قابل لحاظ صحت کے ساتھ اندازہ کر سکتا ہے۔

اس براہ راست اندازہ میں نوجہ کا دخل اس واقعہ سے معلوم ہو جاتا ہے، کہ جو چیزیں
 توجہ پر اثر کرتی ہیں، اُن سے یہ اندازہ بھی متاثر ہوتا ہے۔ جب ایک ہی طرح کے تجربات دیکھیں
 سے ہم تھک جاتے ہیں، یا جب بہت زیادہ متنوع و نیرنگی ہمارے ذہن کو پریشان کر دیتی
 ہے، تو وقت بہت طویل معلوم ہونے لگتا ہے۔ اور ہم کہنے لگتے ہیں کہ یہ کالے ٹپ نہیں کٹتا۔
 اسی طرح جب کسی شے پر نہایت شدت و ناگواری کے ساتھ ہم کو متوجہ ہونا پڑتا ہے، جیسا کہ مثلاً
 کسی سخت خطرہ کی حالت میں ہوتا ہے، تو منٹ گھنٹے محسوس ہونے لگتے ہیں۔ بخلاف اسکے
 جب ہم آہستہ آہستہ ایک شے کے بعد دوسری شے پر توجہ کرتے ہیں، اور ان میں سے
 ہر شے ہماری توجہ کے لئے خوشگوار ہوتی ہے، تو وقت نہایت تیزی سے گزر جاتا ہے۔ اکثر
 دلچسپ گفتگو یا گپ کے بعد اگر ہم گھڑی کی طرف نگاہ اٹھا کر دیکھتے ہیں تو تعجب ہوتا ہے کہ
 آمین اتنا وقت حتم ہو گیا۔ یہ قابل انقضاء وقت کے صرف اُس براہ راست اندازہ ہی کی

لہ جس طریقہ پر اس اندازے کا احصاء ہوتا ہے، اُن کو قطعی طور پر معلوم کرنے کے لئے بہت سے اختیارات
 کئے گئے ہیں لیکن ان سے جو نتائج حاصل ہوتے ہیں، وہ ایسے مبہم و متضاد ہیں، کہ طلبہ کے ذہن کو ان سے
 پرانندہ کرنا مناسب نہیں۔

صورت میں پیدا ہوتا ہے، جو گزشتہ عمل کے مجموعی اثر پر مبنی ہوتا ہے۔ جب ہم سر زمانہ کا تصور
 اعادہ کرتے ہیں اور اس کا اندازہ اُن واقعات کی تعداد و تنوع سے کرنا چاہتے ہیں، جو
 اس میں واقع ہوئے تھے، تو جو زمانہ لطف سے گزرا تھا، وہ نسبتاً طویل معلوم ہوتا ہے۔
 اور جو بے لطفی و بد مزگی سے گزرا تھا، وہ کم معلوم ہوتا ہے۔ جو ایام درجہ کہ وہ واقعا گزر رہے
 تھے، کسی طرح ختم ہوئے، میں نہیں آتے تھے، وہ نصوری اعادہ میں گویا سکڑے جاتے ہیں
 بخلاف اسکے جو ایام بجائے خود ایسے معلوم ہوتے تھے، کہ بہت جلد ختم ہوئے جارہے
 ہیں، ان پر جب ہم سلسلہ تصورات کی صورت میں دوبارہ نظر کرتے ہیں، تو گویا وہ کچھ
 پھیل سے جاتے ہیں۔

کتاب چہارم

عمل تصور و تعقل

(۱)

باب

تصورات اور مثالیں

(۴)

۱۔ تمہید | عمل اور ادراک کے بعد اب عمل تصور پر بحث کی باری ہے۔ یعنی یہاں تک اُس ذہنی فعلیت سے بحث تھی جس کا تعلق خارجی ارتساعات سے ہوتا ہے اور جو براہ راست حرکت جسم سے وابستہ ہوتی ہے، لیکن آگے ان افعال ذہن سے بحث ہوگی، جن کا عمل خارجی تہیجا سے بے نیاز ہوتا ہے، اور جو براہ راست دماغ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اب تک ہم نے آزادیا مستقل بالذات تصورات پر اسی حد تک بحث کی ہے جس حد تک کہ اصولاً ادراکی نوعیت کے اعمال میں بطور تمہیدی ضرورت پڑتی ہے۔ آئندہ ہم کو ان اعمال پر غور کرنا ہے، جن کی تکمیل ایسے مستقل تصورات سے ہوتی ہے، جو اپنے عمل میں واقعی ادراک سے مستغنی ہوتے ہیں۔ لیکن متعین و واضح تصورات علی العموم اپنے مقابل کی واضح یا مستناز مثالیں سے اُسی طرح وابستہ ہوتے ہیں، جس طرح کہ ادراکات واقعی

حصوں کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ لہذا اس اعلیٰ ذہنی فعلیت یعنی تصوری عمل۔ م، کی مخصوص ماہیت و وظیفہ کو بیان کرنے سے پہلے کسی حد و احتیاط کے ساتھ ذہنی مثال کے نوعی خصائص کو جانچ لینا ضروری ہے یعنی کسی شے کا مجرد مثال اس کے واقعی اور اک سے کن وجود کی بنا پر اختلاف رکھتا ہے؟

اس بات کو صاف طور پر سمجھ لینا چاہئے کہ جس بصری تجربات کو در بعد ہی مثالاً کہا جاتا ہے، وہ خواہ ایجابی ہوں یا سلبی دونوں، دراصل ”بعدی حس“ ہوتے ہیں کیونکہ یہ خارجی ہنج کے ختم ہو جانے کے بعد، اسی کے بقیہ میجان پر مبنی ہوتے ہیں، اور اسی لئے انکو مثالاً نہیں سمجھا جاسکتا۔ انکو حافظہ کی ابتدائی مثال سے برآسانی متاثر کیا جاسکتا ہے یہ مثال کسی شے کا ایک خاص قسم کا واضح و متعین تصوری احضار ہونی ہے جس کو ہم اس شے کے فوری اور اک کے بعد توجہ کی سب کو شش سے قائم رکھ سکتے ہیں یا جس کا فوراً ہی بعد از اداک اعادہ کر سکتے ہیں بخلاف اس کے جس چیز کو مثال بعدی کہا جاتا ہے وہ توجہ کی کسی کوشش پر نہیں موقوف ہوتی، بلکہ بیچ خارجی کے بقیہ اثر پر مبنی ہوتی ہے۔ یہ بڑی حد تک نہایت سرعت کے ساتھ ایجابی سے سلبی نوعیت میں تبدیل ہو جاتی، اور ایسی تسلیات کو قبول کر لیتی ہے، جن کا اثر حافظہ کی ابتدائی مثال پر نہیں ہوتا۔ علاوہ بریں ایک اور میں واہم فرق بھی ان دونوں میں پایا جاتا ہے، وہ یہ کہ اشیائے مدرکہ کی مرکابی ترتیب کچھ بھی ہو، لیکن ان کے مقابل کی ”بعدی مثال“ ہمیشہ ایک سطح پھیلاؤ کی صورت رکھتی ہیں۔ بخلاف اس کے حافظہ کی ابتدائی مثال اور عام طور سے دیگر تصوری مثالیں میں اصل اور اک کی مرئی ہیئت و جہاست کا اعادہ ہوتا ہے۔

۲۔ مثال تصور کا نام ہی | جس طرح اور اک بغیر حس کے نہیں پایا جاتا، اسی طرح تصور بغیر مثال کے فرق و تعلق نہیں پایا جاسکتا۔ پھر بھی مثال بعینہ تصور نہیں ہوتی، جیسا کہ حس بعینہ

اور اک نہیں ہے۔ مثال تعمیر تصور کا مرتب ایک جز ہے، باقی دوسرا اور زیادہ اہم جز وہ معنی ہیں جن کی مثال حاصل ہوتی ہے۔ فرض کرو کہ میں نواب وینگٹن کا خیال کروں، تو جو مثال میرے شعور کے سامنے ہوگی ممکن ہے کہ وہ عقاب کی سی ناک کا

۱۔ نواب مذکور کی ناک عقاب کی چونچ کی سی تھی۔

محض ایک دھند لاخاک ہو لیکن یہ خاک کہ نواب و ملنگن کا تصور نہیں ہے۔ کیونکہ نواب مذکور کے متعلق میرا تصور بہت سے پییدہ ذہنی اعمال کا ایک مجموعی نتیجہ ہے، جس میں مثلاً تیسیر کی کتاب، جنگ جزیرہ نما، کاپڑ معنا وغیرہ داخل ہے۔ اگر میں عقاب کی سی ناک رکھنے والے کسی اور شخص کا خیال کر رہا ہوں، تو گو مثال وہی ہوتی، تاہم میری ذہنی حالت بالکل جداگانہ ہوتی جس سے معلوم ہوا کہ ایک ہی مثال قرینہ اور حالات کے اختلاف کے مطابق نہایت ہی مختلف معنی کی حامل ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ مثال کے معنی اپنے اس سلسلہ خیال کے لحاظ سے بدل جاتے ہیں، جس میں یہ واقعہ ہولی ہے۔

بعض لوگ، خصوصاً جو تحریری خیالات میں متحمل رہے ہیں وہ سمجھتے ہیں کہ انکے اندر ذہنی مثال کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں ہوتا۔ مات یہ ہے کہ ایسے لوگ بصری مثالیں پیدا کرنے سے بالکل یا تقریباً قاصر ہوتے ہیں، ساتھ ہی ہو سکتا ہے عمومی لمسی تجربات کے ذہنی اعادہ کی عام کوتاہی اس میں نہایت ہی ادنیٰ درجہ کی ہوتی ہو۔ یہ لوگ اپنے سلسلہ تصورات میں جن مثالوں کے سہارے پر چلتے ہیں، وہ زیادہ تر باہم ترلفظی ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر یہ لوگ ذہن میں جس شے کا اعادہ کرتے ہیں، وہ تلفظ کا حرکتی عمل یا الفاظ کی آواز یا دونوں چیزیں ہوتی ہیں۔ ایسی صورتوں میں شعور کے سامنے تمام تر صرف الفاظ اور ان کے معنی ہی ہوتے ہیں۔ جو ادبیا کے مشابہ مثالوں کا وجود نہیں ہوتا۔ لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ ان لوگوں کا عمل فکر غیر مثالوں کے واقع ہوتا ہے، کیونکہ نفسیاتی معنی میں نفسی مثال بھی اسی طرح مثال ہے جس طرح کہ کسی شے کی بصری تصویر۔

لیکن نفسی مثال کی نسبت یہ یاد رکھنا چاہئے کہ وہ خصوصیت کے ساتھ جس قسم کے معنی و دلالت کے لئے موزوں ہوتی ہے، بصری تصویر یا اشیاء محسوسہ کے دیگر نفسی اعادات کی دلالت ان معنی پر نہایت ہی ناقص ہوتی ہے۔ نفسی فکر کے تمام اعلیٰ مراتب الفاظ ہی کی دلالت سے ممکن ہوتے ہیں۔ کیونکہ تعلق کے معنی جزئیات کے بجائے اس کل پر فکر کے ہیں جو ان جزئیات کو محیط و مشتمل ہوتی ہے۔ مثلاً اگر میں زندگی یا حیات کا خیال کروں، تو میرے خیال کا تعلق ایک ایسے عمومی و کلی نوعیت کے عمل سے ہوتا ہے، جو خاص خاص طرح کے خارج جزئی مظاہر کو مشتمل ہے۔ لفظ حیات ان کثیر مظاہر کے بجائے ہماری توجہ کو عمل زندگی کی مشترک و عمومی صورت پر مرکوز کر دیتا ہے۔ باقی جو ذہنی تصویر کسی زندہ شے کی نقل ہوتی ہے وہ اس

مشترک مفہوم کو ادا کرنے کے لئے لفظ حیات کے مقابل میں کم موزوں ہوتی ہے۔ چنانچہ جس ذہن کا محض اس قسم کی تصاویر یا دیگر تشاللات ہی پر دار و مدار ہو، وہ پہلے پہل حیات کا کلی تعقل کبھی نہیں قائم کر سکتا کیونکہ محاکاتی مثال زندگی کے کسی نہایت واضح و جزئی مظاہر کی ناسمگی کے لئے موزوں ہوتی ہے نہ کہ ان جزئی مظاہر کے مقابلہ میں کلی مفہوم کے لئے۔

عمل تعقل کو عمل تصویر کی ایک زیادہ ترقی یافتہ صورت قرار دیا جاسکتا ہے جیسا کہ آگے جیکر معلوم ہوگا، کہ گویہ ترقی بتدریج واقع ہوتی ہے، تاہم تعقل کے جراثیم ادنیٰ درجہ کے سلسلہ نظرات تک میں پائے جاتے ہیں۔ یہاں ہم کو جس چیز سے بحث ہے، وہ صرف یہ ہے، کہ ترقی تعقل کی اعلیٰ صورتیں بھی مثال کو مستلزم ہوتی ہیں، گویہ مثال محض لفظی ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ اکثر ہوتا ہے یا اس کی نوعیت محض ریاضیاتی علامات کی سی ہو۔ اس باب میں آگے ہم کو ذہنی مثال کی عام ماہیت پر، اس لحاظ سے بحث کرنی ہے، کہ وہ واقعی حواس یا نہ الفاظ و دیگر تشاللات سے ممتاز وجود الگوارہ شے ہیں۔

۳۔ فکر بے مثال | جس چیز کا ہم اور اک کرتے ہیں، وہ محض حس کبھی نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ ایک ایسی حس ہوتی ہے، جو بوقت تحریر نفس اپنے وجود سے کچھ زیادہ خفی کھتی

ہے۔ یہ معنی کچھ تو اصلی ہوتے ہیں اور کچھ اکتسابی۔ یہی حال تشاللات کا ہے۔ ایک اہم فرق کے علاوہ، حس کے اصلی معنی اس کے مثالی اعادہ میں بھی عملی حال قائم رہتے ہیں۔ وہ فرق یہ ہے، کہ خارجی اشیا کا واقعی وجود براہ راست اور آخری طور پر صرف واقعی حس ہی سے معلوم و متعین ہوتا ہے۔ اکتسابی معنی تشاللات و تشاللات دونوں میں، ان میلانات و استلانات کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو ستر توجہ کے سابق اعمال سے پیدا ہوتے ہیں۔

اس سے ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ یہ سالفہ میلانات، بلا کسی واضح یا ممتاز مثال کے اعادہ کے کیوں نہیں عمل کرتے اور باوجود اس عدم اعادہ کے کم از کم بہم طور یعنی فہمی کام کیوں نہیں دیتے؟ اس قسم کے وقوف معنی کی نسبت یہ فرض کرنا ضروری نہیں ہے، کہ یہ تجربہ بالذات سے قطع نظر کے خالص فکر پر مشتمل ہوتا ہے۔ کیونکہ ذہنی میلانات کا عمل و انبعاث بعض اوقات تجربہ کی ایسی بہم ترسیمات، اور ایسی خاص قسم کی اصناف حیثیت کو یقیناً تنصصن ہوتا ہے، جو تشاللات کی صورت نہیں رکھتیں، اور کم از کم بظاہر اس فرض میں کوئی قباحت نہیں نظر آتی، کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے۔ لہذا کوئی وجہ نہیں، کہ بے مثال افکار

و خیالات کا نوع نہ ہوتا ہو۔ بلکہ واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسا ہوتا ہے۔ میں یہاں اُن بے مثال انکار کی کوئی عام حقیقت نہیں کرنا چاہتا۔ البتہ اتنا بتا دینا ضروری ہے کہ یہ معمولی سلاسل تصورات ہیں اور اُن کا کام اُن رشتوں کو پر کرنا ہوتا ہے جو مناسب۔

ماجب موقع تشابہات سے خالی ہو گئے ہیں۔ مثلاً جب میں کسی مضمون کے متعلق سوچ رہا ہوں تو دیکھتا ہوں کہ میرے خیالات نسبتاً آسانی، آزادی کے ساتھ آگے بڑھتے جاتے ہیں اور فعلی یا دیگر تشابہات کے بعد دیر سے آتی جاتی ہیں لیکن ساتھ ہی ایسے موانع بھی آ جاتے ہیں کہ مجھ کو اپنے خیال کے واضح و سفین بنانے میں رخصت ہونی ہے۔ بالابن مجھ اس سارے مضمون اور اس کے ایک خاص پہلو کے متعلق میرا ہناک علی حالہ جاری رہ سکتا ہے۔ اسی طرح یہ ہو سکتا ہے کہ اس مضمون سے متعلق میلانات برابر بھجوان و ابجعات کی حالت میں ہوں، اور میرا بالذات فوری تجربہ مجموعی حیثیت سے ایک خاص رنگ رکھتا ہو پھر بھی میرا ذہن جھوم کر لے والے خیالات کو واضح و سفین تشابہات کی صورت میں دیکھنے سے فاصلہ ہو۔

اس قسم کے بے مثال انتقالات ذہنی کبھی زیادہ دیر تک قائم رہتے ہیں اور کبھی کم۔ بعض اوقات اس کو ذہنی حیات میں ان کا زیادہ حصہ ہوتا ہے، اور بعض کی کم۔ یہ بار بار اس سرعت کے ساتھ گزر جاتے ہیں کہ اگر ہم ان کو معلوم کر لے کے لئے تیار ہوں، جب بھی نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ اسی لئے یرونیسہ جیسے کاہر دعویٰ صحیح ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی ذہنی کیفیات مثالی تصورات کی درمیانی گزروں کی حیثیت سے ہمیشہ موجود رہتی ہیں۔ اس خیال کی رو سے شعور کا بہاؤ گویا دوبرند کی سی زندگی ہے، حوادث انوں اور ٹٹھانوں سے مرگ ہوتی ہے۔ بیٹھان کی حکمتیں تو وہ ہیں جو عمداً کسی نہ کسی قسم کے حسی تشابہات سے مشغول ہوتی ہیں۔ ان کی حکمتیں ان علاقوں سے پر ہوتی ہیں، جو زیادہ تر ان امور کے ہیں یا لے جاتے ہیں، جن پر نسبتاً سکون رہیٹھان کے دھنوں میں غور کیا جاتا ہے۔ نگر کے بہاؤ میں بیٹھان کی نگینوں کا نام ہم قیامی اجزاء رکھے لیتے ہیں، اور اُن کی حکمتوں کا گزشتہ یا مروی اجزاء۔ لیکن یہ ملحوظ رکھنا چاہئے کہ فکر بے مثال کا وقوع صرف مروی ہی کیفیات تک محدود نہیں

ہے۔ بلکہ بعض اوقات یہ اس مجموعی نتیجہ پر مبنی نقطہ نظر کو شعل ہوتی ہے، جس تک ہم بند تہج
 پہنچے ہیں۔ مثلاً کسی نظم یا کسی قرآنہ کے سننے کے بعد یہ ہو سکتا ہے، کہ ہم اس کے الفاظ
 و اصوات کو بھول جائیں، در انحالیکہ ان کا اثر ہماری روح کے اندر زندہ رہے۔ اسی طرح
 کسی نقطہ زمین یا منظر کو لو، کہ جس کا متعین خاکہ مدت ہوئی ہمارے حافظہ سے مٹو ہو چکا ہے،
 پھر بھی اسکا ایک مجموعی اثر قائم رہ سکتا ہے۔ ایسی صورتوں میں تفصیلات کی کثرت ایک ایسے
 مجموعہ میں فنا ہو جاتی ہے، جس کو ہم دوبارہ صرف بادل ناخواسہ تفہیم کی غرض سے اس کے
 ترکیبی اجزاء میں تحلیل کرتے ہیں۔

۴۔ ارتسام اور تمثال | تمثال کم و بیش اپنے ارتسام کے (جس کا یہ اعادہ ہوتی ہے) مشابہ ہوتی
 میں مماثلت ہے۔ لیکن اس اعادہ کا اصلی ارتسام سے آسانی کے ساتھ اختیار کیا
 جاسکتا ہے، لہذا ان دونوں میں کسی اہم اختلاف یا اختلافات کا پایا جانا

ضروری ہے۔ لیکن اختلافات سے پہلے ان کے وجوہ مماثلت کا معلوم کر لینا فی الجملہ آسان ہے
 رنگ و آواز وغیرہ تمام حسی صفات اور انکی احضار اور تمثال دونوں کی ترکیب یا تقسیم میں داخل
 ہوتے ہیں۔ اور یہ صفات تمثال میں صرف اس لئے پائے جاسکتے ہیں، کہ پہلے ارتسامی تجربہ
 میں پائے جانے کے ہیں۔ نیز ارتسام کے اکتسابی معنی، اس کی سکائی وزمانی ترتیب اور اس کے
 استلافات بھی تمثال میں موجود ہوتے ہیں۔ البتہ تمثالی اعادہ اپنی ارتسامی اصل سے، جس بات میں
 زیادہ اختلاف رکھتا ہے، وہ مرتبہ صحت و وضاحت ہے۔ لیکن اس بارے میں افراد میں باہم بہت فرق ہوتا ہے
 مثلاً بعض افراد رنگ کا عجز کل کر سکتے ہیں اور بعض زیادہ وضاحت و صحت کے ساتھ کر سکتے ہیں جو شخص انگوں
 کے تمثالی اعادہ سے تقریباً بالکل عجز ہے، ممکن ہے کہ وہ آوازوں کا اعادہ صفائی و صحت
 کے ساتھ کر سکتا ہو۔ بعض آدمی بو کے اعادہ کے قطعاً نا قابل ہوتے ہیں، اور بعض دیگر حسی
 صفات کے مقابل میں بو کا اعادہ زیادہ واضح طور پر کر سکتے ہیں۔

اس فرق کا مختلف افراد کے سلسلہ تصورات کی عام نوعیت و خصوصیت پر اہم اثر
 پڑتا ہے۔ بعض لوگ اپنے سلسلہ تصورات میں زیادہ تر بصری تمثال سے کام لیتے ہیں، بعض

۱۔ کائنات کی Microcosms بحث، باب سترہم جس جس۔ قوم کے پیش نظر صرف فکر بے تمثال کا امکان

نہیں ہے، بلکہ خالص فوق الحس دھان کا ہے

سمی سے، اور بعض محرک تجربات کے اعادہ سے۔ ان انتہائی صورتوں کے بیچ میں مہمت سے درمیانی مراتب بھی پائے جاتے ہیں۔

۵۔ ارتسام و اعادہ کے (الف) تشال کی جزویت۔ جو کسی تجربہ ہم کو واقعاً کسی وقت ہوتا ہے، وہ ایک سلسلہ مجموعہ ہوتا ہے۔ لمسی یا سمی و دیگر محسوسات کے خاص ارتسامات

نوعی اختلافات

ان ارتسامی تجربات کے ساتھ ملکر، جو جلد کی ذہنی حس سطح کے عام ستر ہیجان پر مبنی ہوتے ہیں، ایک غیر منکسر وعدت بناتے ہیں۔ صوتی تموجات کا انتہا آج صرف سمی حسوں کا باعث نہیں ہوتا، بلکہ ان لمسی حسوں کا بھی موجب ہوتا ہے، جو کان کے بیرونی یا دیگر اجزا پر ان تموجات کے فکر کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ لمسی تجربات، ایک طرف تو عام جلدی حس کا جز ہوتے ہیں، اور دوسری طرف آواز کے خاص حسوں کے ساتھ اس طرح متحد ہوتے ہیں، کہ ان کو ممتاز کرنے کے لئے تحلیل کی کوشش کرنی پڑتی ہے۔ اسی طرح ذوقی حس بھی زبان اور تالو کی لمسی حسوں کی مخلوط ہوتی ہے، اور ان کے واسطے سے عام جلدی ارتسام میں مل جاتی ہے۔ بصارت کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ہر بصری ارتسام، اس مجموعی تجربہ کا جز ہوتا ہے جو شبکیہ کے تہا ہا، ہیجان سے پیدا ہوتا ہے، اور لہری حس کا سارا مجموعہ ان لمسی اور عقلی تجربات کے ساتھ جکڑا ہوتا ہے، جو کنگھ کے پوٹے اور ڈھیلے کی وضع و حرکت سے پیدا ہوتے ہیں مفصل، رباطات اور عضلات کی عام حسیں کہنا چاہئے، کہ ایک عام مجموعی وعدت میں داخل ہوتی ہیں۔ بالآخر یہ کہ لمس، لہر، آواز، مزہ، بو، رباطات، مفصل اور عضلات سب کی خاص خاص حسیں عضوی حسیت، اور اس کے تغیرات کے ساتھ مخلوط ہوتی ہیں۔

ذہنی تمثال میں اس سارے مجموعہ کا اجایا اعادہ نہیں ہوتا۔ بلکہ تشال کے حسی عام ارتسام کے اس مجموعی تجربہ سے منفک کر لئے جاتے ہیں، جس کا کہ واقعی حسوں کی صورت میں وہ جز ہوتے، مثلاً اگر ہم آواز کو کسی وقت اپنے ذہن میں متخل کر لیں، تو یہ تشال آواز ایسے کل کا جز نہ ہوگی، جس میں کہ اس وقت کے جلدی، محوکی، عضوی وغیرہ تمام اصناف حس شامل ہیں۔ صوتی تموجات سے کان میں جو حس بھی پیدا ہو، وہ عام مجموعہ میں داخل ہوگی، لیکن، تو آواز محض ذہنی اعادہ ہے، وہ اس ارتسامی مجموعہ سے خارج اور ملحدہ رہتی ہے یہی حال لہری تمثال کا ہے، کہ حاکم لہری تجربہ کی حیثیت سے کہیں ہی صاف و مکمل کیوں نہ ہو، لیکن عام مجموعہ سے ہر حال میں منفصل ہوگی۔ کیونکہ اس مجموعہ میں صرف وہ تجربات داخل ہوتے

ہیں، جو تشبیہ یا کسی دوسری ایسی ہی تھے کہ واقعی یہ جان کا نتیجہ ہوں۔ غرض ایک عام دعویٰ ہم یہ کر سکتے ہیں، کہ واقعی جس کے مقابل میں ذہنی مثال کی نوعیت کم و بیش ایک جز کی ہی ہوتی ہے۔ مثال میں جن حسی عناصر کا اعادہ ہوتا ہے، وہ اپنے دیگر حسی لواحق سے منقطع ایک علیحدہ صورت میں نظر آتے ہیں۔ مثال اور ادراک کے مابینی فروق میں یہ ایک بڑا، بلکہ شاید سب سے زیادہ اہم فرق ہے۔

دب (شدت)۔ ہیوم نے بالکل ٹھیک کہا ہے کہ تشابہات کے مقابلہ میں اور اکات کا اثر ذہن پر بہایت قوت یا شدت کے ساتھ ہوتا ہے، لیکن یہ تعبیر ذرا مبہم ہے۔ لہذا اس قوت یا اس شدت کو جو ہیوم وغیرہ کے نزدیک حس کا مابہ الامتیاز ہے بڑی احتیاط و ہوشیاری سے جانچا جائے، کہ اس کی نوعیت کیا ہے۔

ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے، کہ آواز یا رنگ کا ذہنی اعادہ اپنے مقابل کی حس سے ہمیشہ زیادہ بلند یا زیادہ روشن ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے معلوم یہ ہوتا ہے کہ حسی صفت کے مراتب میں جو حسی تغیرات ہوتے ہیں، وہ بہت کچھ اسی طرح قابل اعادہ ہوتے ہیں جس طرح کہ صمی تغیرات۔ یہ ہو سکتا ہے، کہ ہم ذہن میں برقی روشنی کا اعادہ کر س اور پھر سمع کی نشہ دہندگی روشنی کو واقفا دیکھیں۔ اس صورت میں ہم مثال اور ادراک کا موازنہ کر کے کہہ سکتے ہیں، کہ برقی روشنی کا ذہنی اعادہ و مثال شمعی روشنی کے واقعی حس اور ادراک سے جھک میں بڑھا ہوا ہے۔ یہ سچ ہے، کہ حسی صفات کے مختلف مراتب کو مستحضر کر لے کی قوت مختلف اشخاص میں اس طرح مختلف و متفاوت ہوتی ہے، اس طرح کہ جو ان صفات کے استحضار کی قوت لیکر اعادہ و استحضار کی اچھی قوت رکھے والے لوگ اعلیٰ مراتب کے استحضار بر قاعدہ ہوتے ہیں مثلاً اس قسم کی اچھی قوت استحضار رکھے والا آدمی صبح کے ناشتہ کے متعلق اپنی ذہنی تصویر کے بیانیں کہتا ہے، کہ مد کسی دوسری چیز کی بہ نسبت رنگ کے اعادہ میں زیادہ قوت رکھتا ہوں۔ غرض کہ وہ کہے اگر میں ایک معمولدار پلیٹ کی اپنی یاد کی مدد سے تصویر بنایا جا ہوں، تو اصل بیوقوفوں کی رنگ و عبرہ کو میں بالکل ٹھیک ٹھیک اتار سکتا ہوں۔ کیونکہ ہاتھ کے دستروان پر جو چیز موجود تھی اس کا رنگ میری آنکھوں کے سامنے نہایت واضح اور عاقل طور پر یہ موجود ہے۔

تو یہ کیا ہم کو تشال و ادراک کی اس تفریق کو نہ قبول کرنا چاہئے، کہ تشال و دھندلی اور ادراک اجاگر ہوتا ہے؟ بلاشبہ اس تفریق کو نہ قبول کرنا ممکن تو ہے کیونکہ ایسے دیگر اختلافات و فرق موجود ہیں، جو معمولاً دونوں التباس سے بچانے کے لئے کافی خیال کئے جاسکتے ہیں لیکن ایک ایسے فرق کو نظر انداز کرنے میں، جو نفسیات اور معمولی زندگی دونوں میں عموماً تسلیم ہے، ذرا نا اہل سے کام لینا چاہئے۔ البتہ اگر ہم اس کو قبول کرتے ہیں، تو ساتھ ہی اجاگر پن سے ہمو کوئی ایسی شے مراد لینی پڑے گی جو مراتب شدت سے مختلف ہو، اس لئے کہ شدت ارتسام اور تشال دونوں میں یکساں طور پر پائی جاسکتی ہے۔ لہذا یہ سوال کہ پھر اس اجاگر پن سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب خود ہیوم کے مذکورہ بالا الفاظ میں موجود ہے اس کے نزدیک تشال کے مقابلہ میں ادراک کی امتیازی خصوصیت وہ قوت و شدت ہے، جس کے ساتھ یہ ذہن کو متاثر کرتا ہے۔ یہ قوت و شدت کے ساتھ ذہن پر اثر کرنا ہی پتہ کی بات ہے۔ اور ان دونوں میں جو اصلی فرق ہے، وہ محض مرتبہ کا نہیں بلکہ نوعیت کا ہے۔ کیونکہ تشالات ہمارے ذہن کو جس نوعیت سے متاثر کرتے ہیں وہ واقعی حس سے مختلف ہوتی ہے۔

اس فرق کو سمجھنے کے لئے پہلے اس کی زیادہ واضح دنیا میں صورتوں پر غور کرنا چاہئے سب سے زیادہ نمایاں یہ فرق اس صورت میں ہوتا ہے، جب کہ حس اس زور و شدت کے ساتھ ہمارے شعور میں داخل ہوتی یا اس پر ضرب لگاتی ہے، کہ ہماری ذہنی فعالیت کی معمولی روال متعلق ہو جاتی ہے۔ مثلاً آنکھوں کو چونہ دھبنا دینے والی بجلی کی کوئد یا ریل کی سیٹی کی کانوں میں گھسنے والی تیز آواز۔ سیٹی کی یہ آواز ہمارے شعور پر جس طرح اثر کرتی ہے، وہ گویا ایک شدید و اختلال انگیز حملہ ہوتا ہے۔ اب جو شخص اعادہ آواز کی غیر معمولی قابلیت رکھتا ہے، وہ ایک معنی کر کے شاید اس کی بلندی و لمبائی کے مراتب کا تو خامی صحت کے ساتھ اپنے ذہن میں اعادہ کر سکتا ہے، لیکن شعور میں اس کے وقوع کا طریقہ مختلف ہو گا۔ آواز کا ذہنی اعادہ ذہن کو اس طرح متاثر نہ کرے گا جسطرح کہ واقعی آواز متاثر کرتی ہے کیونکہ محض کوئی تشال اس طرح ذہن کو بھی متاثر نہیں کرتی۔ اس قسم کے تجربات میں، جیسا کہ ریل کی سیٹی کا ہوتا ہے، تحفا ابتداءئی ارتسام ہی کا نہیں کرتا۔ بلکہ سارے لفظ عام عضوی پر ایک اثر پڑتا ہے، جس سے بہت سی عضوی و حرکی میں پیدا ہوتی ہیں۔ ذہنی اعادہ میں ان حرکی و عضوی مسوں کا اعادہ نہایت ناقص طور پر ہوتا ہے۔ لہذا کہا جاسکتا ہے، کہ حس کے واقعی تجربات میں جو شدت پائی جاتی ہے، وہ ان ہی عضوی مسوں کی

بننا پر پائی جاتی ہے، اب ظاہر ہے کہ اگر یہ شدت خود ان میں نہ موجود ہو، تو ہمارے حسی تجربے میں یہ اس کو کیسے پیدا کر سکتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ان حسوں کی نوعیت نہایت غفل انداز نہ ہوتی ہے۔ لیکن اگر عضوی حس شدت و غفل اندازی کے ساتھ دہن کو متاثر کر سکتی ہے، تو کوئی وجہ نہیں کہ دیگر حسوں میں بھی یہی حالت نہ پائی جاتی ہو۔ مگر اس حقیقت کو سمجھنے کے لئے بالآخر مطالعہ نفس ہی کی جانب رجوع کرنا پڑتا ہے۔ چنانچہ ریل کی سیٹی کی صورت میں اگر ہم مطالعہ نفس سے کام لیں تو معلوم ہوگا کہ خود اس کی آواز بھی اسی طرح غفل انداز نہ نوعیت کی ہوتی ہے جس طرح کہ وہ عضوی حسیں آواز کے ساتھ پائی جاتی ہیں۔ عضوی حسیں آواز کے شروع ہونے کے دریا ایک سکندہ لٹھ مارے ہوئی ہیں، حالانکہ خود آواز ابتدا ہی سے اختلال انگیز ہوتی ہے۔ ریل کی سیٹی اختلال و شدت پیدا کر لے والی حس کی ایک انتہائی صورت ہے۔

ورنہ زیادہ تعداد ایسی صورتوں کی ہوتی ہے، جن میں کہ ذہن پر حسوں کی ضرب و تاثیر اس درجہ اختلال انگیز نہیں ہوتی۔ مثلاً کسی گرمے کے ساسے سے ہم گزر رہے ہوں تو اس کے گھنٹہ کی آواز ہمارے سنور پر خاصا قوی و شدید اثر رکھتی ہے۔ لیکن اس اثر کا اختلال انگیز ہونا ضروری نہیں۔ اور نہ اس کے ساتھ نمایاں عضوی حسوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ مایں ہمہ اس میں ایک اضافہ یا زور یقیناً با جاتا ہے، جو ریل کی سیٹی سے مماثل ہے۔ یہی تمام ایسے حسوں پر صادق آتا ہے، جو معمولی و معتاد صبح سے قوی مزاج کی پیدا کردہ ہوتی ہیں۔ لیکن شدت صبح کی ایک خاص معمولی سطح ایسی ہوتی ہے، کہ جس کے نیچے یا جس تک ہم قدرۃ حس کی نفوذی حقیقت کو اس وقت تک محسوس کر لے جب تک کہ یہ دفعۃً اور خلاف توقع نہ ہو۔ شدت کے ان ادنیٰ مراتب میں معمولاً ہماری توجہ حس کے لغو، قوت کی طرف منطف ہوتی ہے، لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا کہ یہ قوت سرے سے موجود ہی نہیں ہوتی۔ کیونکہ توجہ علی العموم مانوس اور معمولی چیزوں کی طرف نہیں، بلکہ صرف ایسی ہی چیزوں کی طرف منطف ہوتی ہے، جو نسبتاً نامانوس ہوتی ہیں۔ اس لئے یہ بالکل قدرتی امر ہے، کہ حسی تجربہ کی اس انتہائی حقیقت کی جانب جس کو ذہن پر ضرب و تاثیر وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، ہماری توجہ معمولاً اسی وقت منطف ہو، جب کہ اس کی شدت کسی نہ کسی حد تک غیر معمولی درجہ کی ہو۔

اگر ہم ارتسامات کا ارتسامات سے موازنہ کرنے کی جگہ تشالات سے موازنہ کریں، تو شدت کے ادنیٰ و معمولی مراتب میں بھی حسی تجربہ کی مذکورہ بالا انتہائی خصوصیت

کا پندہ صل سکتا ہے۔ مثلاً اگر سید کاغذ کا ایک محمہ ہم دیکھیں، اور پھر اپنی آنکھیں بند کر کے اس کی ذہنی تصویر پیدا کریں، تو اس تمثال میں کاغذ کی مسجدی کا تقریباً ہی اصلی مرئی صورت میں اعادہ ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر ہم دوبارہ اپنی آنکھیں کھولیں، اور اس ذہنی تصویر سے واقعی ادراک کا موازنہ کریں، تو ہم کو ایک ایسا فرق محسوس ہوگا، جس کی تعمیر صرف یہی کہہ کر کی جاسکتی ہے، کہ تمثال ذہن پر اس طرح ضرب نہیں لگانی، جس طرح کہ واقعی ادراک لگتا ہے۔ اسی اعتبار کو ہم ایک دوسری طرح بھی کر سکتے ہیں، کہ پہلے ہم برقی روشنی کی تصویر ایسے ذہن میں پیدا کریں، اور پھر اس سے کسی دھندلی روشنی مثلاً شمع کو دیکھیں۔ تو ظاہر ہے برقی روشنی کی تمثالی چمک سمعی روشنی کی فاعلی چمک سے عرضی ہوئی ہوگی۔ اس مہتمم کو دیکھنے سے محک کی حود واقعی حس پیدا ہوئی ہے وہ شعور میں سطح داخل ہو جائے گی، اس کی نوعیت برقی روشنی کی محسوس ذہنی تصویر سے مختلف ہوتی ہے۔ کیونکہ شمع کی واقعی حس ذہن پر ایک خاص طرح کی قوت و شدت کے ساتھ اثر کر رہی ہے اور یہ بات ذہنی تمثال میں نہیں پائی جاتی۔

غرض اس ساری بحث کا ماحصل یہ ہے، کہ تمثال و ادراک میں دھندلے اور اجاگر ہونے کا جو فرق پایا جاتا ہے، وہ درحکائیں، ملکہ نوعیت کا ہے۔ ادراک ہم جو ایک ملل اندازی سی پائی جاتی ہے، تمثال میں اس کا وجود نہیں ہوتا۔ شدت مہم میں لغات کے اعتبار سے تاثیر ادراک کے مراتب قوت یا شدت میں فرق ہوتا ہے۔ اور شدت حس سے ہم معمولاً جو کچھ مراد لیتے ہیں یہ قوت کسی نہ کسی حد تک لارٹاس کا جز ہوتی ہے لیکن ذہنی تمثال میں یہ جز قطعاً مفقود ہوتا ہے۔ چونکہ یہ شدت خاص طور پر ارتسامات کا ماہرہ الاتیاز ہے لہذا ہم اس کو ارتسامی شدت سے موسوم کر سکتے ہیں۔ یہ ارتسامی شدت اچانک پن سے بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ مثلاً ایک معمولی خفیف آواز، جب کہ یہ بالکل خلاف توقع سنائی دے تو ہمارے شعور میں یک گونہ شدت کے ساتھ داخل ہوگی لیکن دراصل ارتسامی شدت کی کمی بیشی کی شدت پر موقوف ہوتی ہے جس قدر مہم کی شدت کم ہوگی اسی قدر یہ تمثال کے مقابل میں ادراک کی امتیازی علامت کا کم کام دیگی۔ اس لئے جب یہ بہت ہی کم اور خفیف ہوتی ہے، تو علماً لے اثر ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک نہایت ہی مہمی آواز اور اس کے ذہنی انقباض میں ممکن ہے کہ امتیاز نہ ہو سکے۔ یہ امکان اعتبار سے ثابت ہو چکا ہے۔ لیکن یہ اس امر کی کوئی گنج دلیل نہیں ہے (جیسا کہ بعض خیال کرتے ہیں) کہ تمثال و ادراک میں محض درجہ کافرق ہے۔

(ج) وضاحت۔ اور اکات کے مقابلہ میں تشاللات کی حیثیت بہت کچھ ایک حاکم یا نقشہ کی سی ہوتی ہے اور اس خاکہ کا کرکے والہ اور وجود واقعی حسی تجربہ میں پایا جاتا ہے اعادہ ذہنی میں معفود ہوتا ہے اسلئے اعادہ ایک مثلاً مثلاً سالن معلوم ہوتا ہے۔

لیکن یہ قاعدہ بلا استثناء تمام تشاللات پر نہیں صادق آتا۔ کیونکہ اگر سب نہیں، تو اکثر تشاللات بعض اصناف تجربہ کا صحیح و متناظر طور پر اعادہ کر سکتے ہیں۔ مثلاً اندرونی زمان (جس کو عام بول چال میں دل سے باتیں کرنا کہتے ہیں) کو بوجہ عموماً سلسلہ فکر و خیال کی حامل ہوتی ہے، اکیہ۔ مثلاً کچھ مختلف اشخاص میں باہم تبادلہ خیالات کا کام دیتی ہیں، اکثر نہایت صحیح اعادہ ہوتی ہے۔ بلکہ بہتیری صورتوں میں الفاظ کا وہی اعادہ کہا جاتا ہے، جس طرح وہ بولے جاتے ہیں، اس کا جو بہوشی ہوتا ہے یعنی آواز اور لب و غیرہ کی تلفظی حرکت دونوں کا صحیح طریقہ سے اعادہ کیا جاتا ہے۔ ارنسائی شدت بلاشبہ اس تشالی اعادہ میں نہیں ہوتی۔ لیکن اسکی صفت یا کیفیت اور اک کی کیفیت سے ناقابل امتیاز ہوتی ہے۔ بعض آدمیوں میں تلفظ کی حرکتی فعلیت کا ہایت صحیح طور پر اعادہ ہوتا ہے لیکن معولی جز معفود یا تقریباً معفود ہوتا ہے۔ بعض لوگ اندرونی زبان کی جگہ یا اس کے ساتھ مطبوعہ یا تحریری نقوش کا اعادہ کرتے ہیں۔

جو لوگ الفاظ کی آوازدوں کا انتہائی وضاحت کے ساتھ اعادہ کر سکتے ہیں، ممکن ہے، کہ وہ نامعلوم اصوات مثلاً حیوانات کی زم کا ایک ہایت ہی بہم پیشیت سے زیادہ اعادہ نہ کر سکتے ہوں۔ ایسے لوگ جب ان نامعلوم اصوات کے اعادہ کی کوشش کرتے ہیں تو کلمے ان کے وہ اسان کی نقل کی ہوئی کسی نہ کسی آواز کا اعادہ کر جاتے ہیں۔

ذہنی استحضار کے حاکم ہونے کی بہترین مثال ان مادی اشیاء کے اعادہ ظہور سے ملتی، جن کا لمس و لہر کو اور اک ہوتا ہے اور جن کو آنکھ اور ہاتھ کی حرکات سے معلوم کیا جاتا ہے۔

گو بعضوں میں تو یہ اعادہ زیادہ تر لمسی و حرکتی تشاللات پر موقوف ہوتا ہے، لیکن اکثر دن میں لہری مثال کا علیہ ہوتا ہے یہاں ہم صرف لہری مثال ہی کو لیتے ہیں۔ جو اکثر حرکتی اعادہ کو بھی تشال ہوتی ہے۔ کیونکہ ہیرے آدمیوں کی ذہنی آنکھ، چیزوں کی شکل و صورت اور اسکے اجزا پر کہا جاتا ہے، کہ اسی طرح پھرتی ہے، جس طرح کہ جسمی آنکھ۔

یہ ظاہر ہے، کہ لہری تشال کی قوت مختلف لوگوں میں نہایت مختلف ہوتی ہے بعض بعض آدمیوں میں اس کی قابلیت نظر آتی ہے، کہ وہ اپنی دیکھی ہوئی شے کی ذہنی تصویر ایسی ہی مثال

دماغ اور غصہ کچھ سکتے ہیں، جو اصل سے بہت کم فرق رکھتی ہے۔ لیکن ان کا بیان بہت سی صورتوں میں ذرا احتیاط کے ساتھ قبول کرنا چاہئے۔ کیونکہ یہ علی العموم مطالعہ نفس میں کچے ہوتے ہیں اور اپنی مافی الضمیر پوری صحت کے ساتھ نہیں ادا کر سکتے۔ لیکن آدمی جب کسی خاص ضرورت کی بنا پر پوری کوشش سے کوئی بصری تشل پیدا کرتا ہے تو اس میں اور اس تشل میں جو معمولاً ایسے سلسلہ خیال میں استعمال کرتا ہے بہر حال ہکوفز کرنا چاہئے جیسا کہ آگے جیکر معلوم ہو گا کہ معمولی فکر و خیال میں، حوصلہ افعال کے واسطے سے انجام پاتا ہے، واقعی اور آگے کی تفصیلات کا اعادہ نہ صرف غیر ضروری بلکہ عمل فانی سرد راہ ہوتا ہے تو جس ذہنی تصویر و صحت و صفائی کے لحاظ سے واقعی اور آگے کے برابر فائدہ کم رسدنا ہو، وہ بھی معمولاً ایسا نہیں کرتا ہے کیونکہ یہ ایسا ہی ہو گا کہ جو آدمی بہت عمدہ کو ڈالتا ہے، وہ معمولی طے پھرنے کا کام بھی کو دے ہی سے لے۔ بعض استثنائی صورتوں کو چھوڑ کر جن کی ابھی پوری طرح تحقیقات نہیں ہو چکی ہے، ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ معمولاً واقعی رویت کے مقابلہ میں بصری تشل کی نوعیت حاکم کی سی یعنی دھندلی اور ٹیٹھی سی ہوتی ہے۔ بعض آدمیوں کا ارجن میں فشنر جیسے بہت سے مطالعہ نفس کے ماہر علماء نفسیات بھی شامل ہیں البصری تشل اس درجہ خفا کہ کا سا ہوتا ہے کہ اگر اس کے دھندلے میں ذرا اور زیادتی ہو، تو اس سے سرے سے غائب ہی ہو جاتا ہے۔ ایسے اشخاص کی ذہنی تصویر کو دراصل تصویر برکت ہی مشکل ہے۔ بلکہ اس کو حقیقتہً تصویر کا بھی ایک مٹا ہوا سا نشان یا سایہ کہنا چاہئے۔ فشنر کے الفاظ ایسی ذہنی تصاویر کی بس در ایک ذہنی یا ظلی سی کیفیت رکھتے ہیں، جو لوگ بصری تشل کی فشنر سے بہت زیادہ قوت رکھتے ہیں، وہ بھی یہ تسلیم کرینگے کہ خود ان کے بصری تشل کا بیشتر حصہ بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔

جن لوگوں کی بصری فوسٹ تشل بہت زیادہ کمزور ہوتی ہے، ان کو اکثر یہ تک بتلانا مشکل ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی ذہنی آنکھ سے کچھ دیکھ رہے ہیں، وہ واقفا کیا ہے۔ چنانچہ جیس کے ایک شاگرد سے اپنے ناستہ کی ذہنی تصویر بیان کر لئے کو کہا گیا، تو اس کا جواب یہ تھا کہ میں متعین طور پر اس کے متعلق اپنے ذہن میں، مجھ کو کوئی بات نہیں ملتی۔ ہر چیز

سبب بعض استثنائی صورتیں ایسی بھی ملتی ہیں، جن میں بصری تشل کی قوت کہنا چاہئے کہ تقریباً معدوم ہی ہوتی ہے۔ چنانچہ لیڈر ریونیورٹھی کے سٹروٹسن نے مجھ کو بتیں دلا کر کہا کہ ان میں تشل بصری کی قوت کا نام و نشان تک نہیں ہے۔

نہایت مبہم ہے میں نہیں کہہ سکتا، کہ کیا دیکھ رہا ہوں۔ میں کہہ سوں کا شمار نہیں کر سکتا تفصیل سے مجھ کو کوئی شے نہیں نظر آتی۔ بس ایک عام اثر ہے، جس کی نسبت میں ٹھیک طور سے نہیں کہہ سکتا، کہ کیا دیکھ رہا ہوں، گویا ایک انتہائی صورت ہے۔ تاہم۔ اس سے وہ نکتہ واضح ہو جاتا ہے، جس پر یہاں سب سے زیادہ زور دینے کی ضرورت ہے۔ یعنی ذہنی تشال کی عدم وضاحت بڑی حد تک بالکل ایک خاص نوعیت رکھتی ہے۔ جو اس قسم کی عدم وضاحت سے، جیسی مثلاً دیمبی روشنی یا دوری وغیرہ سے پیدا ہوتی ہے، نوعاً مختلف ہوتی ہے۔ نیز یہ اس عدم وضاحت سے بھی نوعاً مختلف ہوتی ہے جو ایجابی و سلبی بعدی حواس کی مختلف صورتوں میں پائی جاتی ہے۔ تشال کی حیثیت ایک نقشہ یا خاکہ کی سی اس لئے ہوتی ہے، کہ حسی تجربہ کا یہ صرف ایک خلاصہ یا پتھر ہوتی ہے، لیکن بہت سے لوگوں کو جو مطالعہ نفس سے تشالوں کی تحقیق کرتے ہیں ان کو یہ معلوم کر کے اچنبھا ہوتا ہے کہ یہ خاکہ اکثر بن کس طرح جاتا ہے اور یہ بالکل ان کی سمجھ میں آ جاتا ہے کہ وہ فیلڈرینڈ میں ایس بی کے دانت نکالنے کو بغیر بی کے دیکھ سکتی تھی۔ یہ صرف مرکبات پر منحصر نہیں، بلکہ رنگ و آواز وغیرہ کے مفرد حسی صفات پر بھی یہ صادق آتا ہے مثلاً میں کسی خاص تجربے میں سرخ رنگ کا ذہنی اعادہ کرنا چاہتا ہوں جیسے کامیاب ہوتا ہوں۔ اور اس تشال میں سرخ رنگ کو اسکے اصلی ادراک سے مقابلہ کر کے میں کہہ سکتا ہوں کہ دونوں ایک ہیں لیکن اس عینیت یا ایک ہونے کے ساتھ ان میں ایک ایسا اختلاف بھی پایا جاتا ہے، جو تمام تر ارتسامی شدت کی ناموجودگی کا نتیجہ نہیں ہوتا بلکہ ادراک میں کچھ ایک ایسی مدافہ پر ہی کی جاتی ہے، جو اس کے تصور یا تشال میں نہیں موجود ہوتی۔ یہ ”خانہ پوری“ کیا ہے، میں نہیں بتا سکتا مجھ کو جس بات کا یقین ہے، وہ صرف یہ کہ ادراک میں یہ علانیہ طور پر موجود ہوتی ہے، اور تشال میں مفقود۔

ادراک کے مقابلہ میں تشالوں کی نسبت اس عدم وضاحت کے ساتھ اسباب میں کچھ تو اس کی وجہ بقول ڈاکٹر وارڈ کے ”فرا موشی“ ہوتی ہے یعنی ارتسامی تجربہ کے بعض

۱۔ اصولِ نفسیات جلد دوم صفحہ ۵

۲۔ نیز مجھ کو اس بات کا بھی یقین ہے کہ یہ ”خانہ پوری“، تمام تر محرکی و عضوی احساسات کا سبب نہیں ہے۔

انہ صرف اس لئے تشال سے غائب ہو جاتے ہیں، کہ ان کے محفوظ اور یاد رکھنے کا کم از کم ان کے اعادہ کی قوت ہمارے اندر ناقص ہوتی ہے۔ نیز ذہنی تشال کا ابہام اس سے بھی بڑھ جاتا ہے، جس کو ڈاکٹر وارڈ "عمل تکرار" سے تعبیر کرتا ہے۔ یعنی تشال ہمیشہ کسی ایک ہی اور اک کی نہیں بلکہ ہمت سے مکرر اور اکات کی پیدا کردہ ہوتی ہے، جس میں بعض باتیں شریک ہوتی ہیں اور بعض مختلف۔ محدود و متعین طور پر اعادہ صرف شریک امور کا ہوتا ہے، باقی اختلافی تفصیلات خود اپنے اختلاف ہی کی بنا پر اعادہ میں رکاوٹ کا باعث ہو جاتی ہیں۔ اسی لئے جہاں تک ان تفصیلات کا تعلق ہوتا ہے، تشال میں ابہام و تزلزل پایا جاتا ہے۔ مثلاً "جس نے بادشاہ بیکم کو محض ایک بار دیکھا وہ اس کا خیال بغیر اس کے دیگر ماحولی تفصیلات کے بے مشکل کر سکا، لیکن سو طرح کے مختلف حالات میں دیکھنے کے بعد ایسا نہیں ہوتا"۔

ان اسباب کے علاوہ تصوری اعادہ کی عدم وضاحت کا ایک اور سبب ہے، جو زیادہ اہم ہے۔ وہ یہ کہ ارتسامی تجربہ کے تمام تفصیلات کا اگر اعادہ ہوتا تو یہ صرف بے کاہی نہیں، بلکہ مضر ہوتا۔ تصورات کامر لوط سلسلہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے طلبی ہوتا ہے۔ یعنی یہ کسی نہ کسی عمل یا نظری غرض و غایت کی طلب میں سے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ لہذا اسی حصہ اور اک کے اعادہ کی ضرورت ہوتی ہے، جو اس غرض سے متعلق ہو، باقی غیر متعلق چیزوں کا اعادہ ذہنی فعلیت کی راہ میں محض ایک روک اور مزاحمت ہو گا۔ مثلاً جو کچھ میں نے کل کیا ہے، اگر اُس کو اس غرض سے یاد کرنا چاہوں کہ اخلاقی نصب العین سے میرے اعمال کسی حد تک مطابقت تھے، تو چند منٹ اس محاسبہ کے لئے کافی ہونگے لیکن یہ کیسے ہوتا ہے، کہ میں بارہ گھنٹے کے واقعات کا چند منٹ میں اعادہ کر لیتا ہوں؟ ظاہر ہے کہ صرف حد کے ذریعہ سے ایسا ممکن ہوتا ہے۔ یعنی ہم صرف ایک ایسا خاکہ قائم کر لیتے ہیں جس میں اشیاء، واقعات و افعال کی جزئی تفصیلات کو حذف کر کے صرف حلی ہوئی نمایاں خصوصیات سے آجاتی ہیں، محض بھول یا فراموشی اس عمل میں فی الجملہ معین ہوتی ہے، لیکن بہت سی باتیں ایسی بھی ہوتی ہیں، جن کو میں کو بھولا نہیں ہوں، تاہم ان کا اعادہ نہیں

اے دیکھو، آرڈر کا معنوں معسا کا بوجی، "فیضیات"، "انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا"، نوں یا ٹیلیسن

کرتا۔ بلکہ ان کو صرف اس لئے نظر انداز کرتا جاتا ہوں کہ اصل مقصد سے غیر متعلق ہونے کی بنا پر میرے کام نہیں آتیں۔ اگر صبح کے ناشتہ کا تصور میں ایسے دل میں کرنا چاہوں، تو آؤ گھٹنہ میں جو کچھ ہوا تھا، اس کی ایک عمومی و کلی تشنیل کا پیش نظر ہو جانا کافی ہو گا۔ اسی لئے ناشتہ کرنے کے سارے واقعہ کا جس میں نصف گھنٹہ لگ گیا تھا، ایک منٹ سے بھی کم میں اعادہ کر سکتا ہوں اور پھر کسی دوسری شے کے خیال پر پہنچ جا سکتا ہوں، بالعموم ایسے لوگوں کا ذہنی تشنیل زیادہ واضح و مفصل ہوتا ہے، جن کے اغراض محدود ہونے کی جگہ ادنیٰ ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ملاسفہ اور علماء ریاضیات کی رہ نسبت وحشی باغیر تعلیم یافتہ آدمی یا شاعر و صانع، میں کم اور کم بھری تشنیل اور اکثر دیگر تشنلات کی جتنی قوت بہت بڑھی ہوئی ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر اشارہ کر گئے ہیں کہ جو انصاف صحیحہ فی فکر کے عادی ہو جاتے ہیں وہ اکثر بجز اعادہ الفاظ کے برائے نام یا سرے سے کوئی تشنیل نہیں رکھتے۔

(۵) وہی فعلیت سے غفلت۔ واقعی حس میں ہم نسبتاً مفصل و متنازع ہونے میں کیونکہ ارتسامات کی بنیاد ایک ایسے جز پر ہوتی ہے جو قطعاً نفسی نہیں ذہنی مہیج، ادراک میں جو کام ہمارے لئے مہیج کرتا ہے، انصورات میں وہ کام ہم خود اپنے لئے کرتے ہیں تشنالات پر ہم صرف اتنی درادور اس حد تک توجہ کرتے ہیں کہ جتنی دیر اور جس حد تک اس کا تعلق ذہنی فعلیت کی عام جہت سے ہوتا ہے باجس حد تک کہ یہ پہلے سے موجود میلانات کو عمل میں لا کر کسی نئے سلسلہ فعلیت کا باعث ہوتی ہے۔ بخلاف ارتسامات کے، کہ وہ اپنی ارتسامی شدت کی بنا پر ہم کو توجہ کرنے کے لئے مجبور کر دیتے ہیں۔ بلکہ اگر وہ کافی طور پر سند بہ ہیں، تو کسی خیال میں گہرے سے گہرے انہماک و اسفراں کے باوجود ہماری توجہ کو اپنی جانب موڑ لیتے ہیں۔

ارتسامات کا جب تک مہیج قائم رہتا ہے، اس وقت تک یہ ارتسامات بھی قائم و ثابت رہتے ہیں۔ بخلاف تشنالات کے کہ ان کا سنور میں قائم رہنا، تمام تر لوحہ پر مبنی ہوتا ہے۔ جب ہم کسی ادراک پر منوجہ ہوتے ہیں، تو مہیج کی ارتسامی شدت اس کو قائم و ثابت رکھنے میں ہماری ذہنی فعلیت کے ساتھ شریک عمل ہوتی ہے۔ لیکن توجہ ایک ہی نئے یر لگاتار کبھی نہیں جمتی۔ بلکہ مہیج میں اُلکھڑ ماتی ہے، اور ایک چیز سے دوسری پر پہنچ جاتا چاہے جی

اس اکھڑے اور جمنے کا غالباً ایک باقاعدہ سلسلہ جاری رہتا ہے یہی وجہ ہے کہ ارتسامات میں باوجود ان کو قائم رکھنے کی کوشش کے، ایک خاص قسم کی غیر استواری پائی جاتی ہے۔ بقول ڈاکٹر وارڈ کے، کہ ہماری طرف سے قائم رکھنے کی کوشش کے باوجود، تشال کی وضاحت و تہایت میں برابر کمی بیشی واقع ہوتی رہتی ہے، جس طرح تیز ہوا کی حالت میں فوارہ کے چلنے یا آتش باری کے آثاروں کے چھوٹے میں ہوتا ہے کہ یہ برابر ادھر ادھر لہراتے رہتے ہیں۔۔۔ اس قسم کی متواتر روانی و حرکت یا لہرانا اور اک میں نہیں ہوتا، لیکن ڈاکٹر وارڈ نے اس حرکت یا لہرے کو تمام تر تشالات کی طرف منسوب کرنے میں ذرا مبالغہ کر دیا ہے۔ کیونکہ اعداد و شمار کی شہادت سے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ بعض غیر معمولی قوت متشکل رکھنے والے اشخاص اس قسم کے لہر او باؤتاریٹھاؤ کے بغیر بھی تشال کو نگاہ و دہن کے سامنے قائم رکھ سکتے ہیں۔ لیکن ان لوگوں کو بھی تشال کے قائم رکھنے میں یک گونہ دماغی زور و ضرور لگانا پڑتا ہے جس کی ادراکات پر نوہ کرنے میں حاجت نہیں پڑتی۔

یہی حق ایک دوسرے طریقہ سے اس وقت نظر آتا ہے، جب کہ ہم ارتسامی تغیر و انتقال کا تشالات کے تعاقب و تسلسل سے موازنہ کرتے ہیں۔ کیونکہ تشالات، حامل تصورات ہونے کی حیثیت سے، علی العموم خالص نفسیاتی احوال کے مطابق یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے ہیں یعنی ان کا تعاقب سائبہ استکافات اور موجودہ فہمی فعلیت کی عام نوعیت کے تابع ہوتا ہے۔ اس طرح تشالات کا ہر اوخو و عمل توجہ کی متواتر ترقی و تغیر پر منحصر ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے ارتسامات میں جو تغیرات رونما ہوتے ہیں، ان میں نفس توجہ کی تغیر پذیری کو صرف فی الجملہ ہی دخل ہوتا ہے۔ بانی بہت زیادہ وہ ان مہجرات کی نوعیت پر مبنی ہوتے ہیں، جو آلات حس پر عمل کرتے ہیں۔ اور اس لحاظ سے ان کی نوعیت خود شعوری عمل کے تغیر کی نہیں بلکہ ایک ایسی تہ کے تغیر کی ہوتی ہے، جو شعور میں واقع ہوتی ہے۔ یعنی جس کا شعور ہوتا ہے۔ یہ نوعیت اس صورت میں سب سے زیادہ نمایاں ہوتی ہے جب کہ خارجی تغیرات یکا یک ایسے تجربات کا باعث ہوتے ہیں جن کے لئے ذہن آمادہ و متوقع نہیں ہے۔ مثلاً جس کرسی پر ہم بیٹھے ہیں وہ اچانک ٹوٹ جائے۔ لیکن جب ہم کسی واقعہ کے متوقع اور اس کے

ظہور پر مناسب عمل کے لئے آمادہ ہوتے ہیں تو اس صورت میں بھی اس کے وقوع فی الشہور کے طریقہ میں ایک ایسی حل اندازی یا چانک میں سایا یا جاتا ہے جو خوبی سلسلہ تصورات کی آمد و رفت میں نہیں موجود ہوتا۔ یہ خود ہماری ذہنی فعلیت کا تسلسل نہیں ہوتا بلکہ یہ کوئی ایسی شے ہوتی ہے جو ہم پر واقع یا طاری ہوتی ہے اور جو ہمارے ذہن پر باہر سے عمل کرنی ہے (اگر حرکت کی غلبت سے غفلت چونکہ اور اکات کا انحصار حاجی بیع بر ہونا ہے۔)

حوماول کی چیزوں سے یہ ہوتا ہے اس لئے جسم اور اس کے اعضا کو ابے اجول کے ساتھ جو مکانی علاقہ ہوتا ہے اس کے لحاظ سے ان میں اختلاف و تغیر ہونا لازمی ہے یہی وجہ ہے کہ ہمارے اور اکات میں ہماری حرکات سے تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ ایسے مثالوں کو ہم ایسے ساتھ لئے لئے بھیج سکتے ہیں لیکن اگر ہم انہیں سمجھ لیں یا اپنی آنکھیں بند کر لیں تو جس چیز کو ہم پہلے دیکھ رہے تھے اب ہمیں دیکھ سکتے خصوصاً ہماری حسوں میں آلات حس کے لظائق کے ساتھ تغیر واقع ہوتا ہے کسی نے کو پوری طرح وضاحت کے ساتھ دیکھنے کے لئے ہم آئینہ کو ایسی وضع میں رکھنے ہیں کہ اس سے کی سفاحیں آئینہ کے زرد نقطہ پر پڑتی ہیں علی ہذا الینز کو ہم اس طرح ٹھیک کرتے ہیں کہ وہ شبکہ پر صاف و واضح مثال پیدا کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ ان حرکتی تطبیقات کی موجودگی واقعی رویت اور بصری تخیل میں اہم فرق کا باعث ہوتی ہے ضروری اختلافات کے ساتھ یہی تمام دیگر حواس پر بھی صادق آتا ہے۔

یہ سچ ہے کہ مثالوں کے ساتھ بھی لظائق پایا جاتا ہے جو طبعی حد تک ان حرکتی تجربات کے اعادہ پر مشتمل ہوتا ہے جو واقعی اور اک کے وقت ہوئے ہیں۔ لیکن اس اعادہ کا واقعی حرکت سے آسانی کے ساتھ امتیاز ہو جاتا ہے کیونکہ محض تخیل میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ توجہ اندر دماغ کی جانب بھیج رہی ہے و حرکتی اعادہ ان حسوں کے پہلو پہلو موجود ہوتا ہے جو جسم اور اس کے اعضا کی واقعی حالت پر مبنی ہو سکتے ہیں۔ ذہنی تصویر کی دیکھ بھال میں یہ ہو سکتا ہے کہ واقعی رویت کے حرکتی اعمال کا اس میں کچھ نہ کچھ اعادہ ہو جائے لیکن ساتھ ہی اس کے مطابق ہم ایسی آئینہ کو حرکت نہیں دیتے بلکہ ٹھیک ہے کہ حالی آئینہ سرے سے نہ ہی ہو اس طرح حرکتی اعادہ واقعی حرکت سے بہایت آسانی کے ساتھ قابل انتیاز ہوتا ہے کہونکہ وضع و حرکت کی واقعی حس جو ہم آئینہ سے حاصل کرتے ہیں مادہ ان وقت سے مختلف و مباین ہوتی ہے جس کا ذہن میں اعادہ ہوتا ہے۔ اس لئے ذہنی اعادہ کی حرکات

۱۔ اور کی طرف سر نہیں واقع ہوتی معلوم ہوتی ہیں۔

۶۔ اور اک و متناہ کا ایک نیلگوں آسمان کو دیکھتے ہیں، بقول ڈاکٹر وارڈ کے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ دوسرے سے مستقل وجود اس کے ایک حصہ کو نیلگوں کی جگہ ذہن میں سرخ تصور کر لیں۔ یہاں اس بات کا جاں بیا نہایت اہم ہے کہ متناہ بالا میں لوگ جس وقت کہ آسمان

کے سرخ ہونے کا متناہ یا تصور کر رہے ہوتے ہیں، اس وقت یہ نہیں ہوتا کہ ساتھ ہی وہ اس کے نیلگوں ہونے کو بھی دیکھ رہے ہوں۔ یعنی سرخ کا متناہ اُن کے اور آسمان کے درمیان اس طرح نہیں حاصل ہو جاتا، کہ اس کی نیلگوں کے اور اک کو چھپا لے۔ اسی طرح جب آنکھیں بند کر کے کوئی نصیری قتل قائم کیا جاتا ہے، تو اکثر انخاص کے لئے یہ متناہ ایک مستقل وجود رکھتا ہے، اور اس خاکستری منظر یا فضا کا زہن نہیں بن جاتا جو دشبکیہ کی روشنی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ البتہ بعض اوقات ایسا معلوم ہو سکتا ہے، کہ یہ قتل گویا خاکستری فضا میں طاجار ہا ہے، لیکن جب ایسا ہوتا ہے، تو متناہ حیثیت قتل کے غائب ہو کر حقیقت ارتسام بنتا جاتا ہے۔ ورنہ جس قدر زیادہ یہ قتل کی نوعیت رکھتا ہے، اسی قدر یہ اُن حسوں سے بے تعلق اور مستغنی و مستقل نظر آتا ہے، جن کا منشا خود شبکیہ کی حالت ہے۔

یہ دیکر جو اس کی صورت میں بھی ہوتا ہے، مثلاً اس وقت جن انگلیوں سے میں قلم پکڑے ہوں، اُن کی نسبت یہ تصور کر سکتا ہوں، کہ اگر گرم پانی میں ڈال دی جائیں، تو کیا احساس ہو گا۔ لیکن یہ ذہنی تصور یا متناہ اس وقت کے واقعی احساس کو نہیں باطل کر دیتا۔ اسی طرح گو میرے کان ایک بہرے کر دینے والے شور و غل سے گونج رہے ہوں، تاہم عین اسی وقت کسی لفظ کے ذہنی تلفظ یا متناہ کو خواہ کتنا ہی ضعیف کیوں نہ ہو۔ اس واقعی شور و غل سے میں واضح طور پر ممتاز کر سکتا ہوں۔ نیز جس وقت کہ میرے آلات گویا بی تپے حرکت یا اور آوازوں کے اور کرنے میں مصروف ہوں، عین اسی وقت کسی لفظ کا ذہن میں بھی میں تلفظ یا متناہ کر سکتا ہوں۔

اس قسم کے واقعات سے ظاہر ہوتا ہے، کہ ادراکات اور تمناہات ایک دوسرے سے مستقل وجود رکھتے ہیں۔ جس کی توجیہ اگر ہم یہ فرض کر لیں، تو ہو سکتی ہے، کہ عمل اور اک میں بعضی حصے متبیح ہوتے ہیں، وہ تمام تر وہی نہیں ہوتے، جو متناہ کی صورت میں متبیح ہوتے ہیں۔

بعض امراض سے بھی اس مرض یا خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔ کیونکہ اس امراض میں دیکھا گیا ہے کہ بصری ایسی اور سمی نشانات کے اعادہ کی قوت تو معدوم تھی لیکن ان کے مقابل کی حس علی حال قائم تھی۔

ایک طرف احساسات و ادراکات اور دوسری طرف تصورات، ان دونوں کے بعض مقامات میں جو تعلق ہے، اس کی بحث اب تک ایک پریشان کن مسئلہ ہے۔ لیکن اغلب یہ معلوم ہوتا ہے، کہ گویہ مسلسل اور کم و بیش ایک دوسرے کے ساتھ ہوتے، تاہم اس سے ان کا ایک ہونا کسی طرح نہیں لازم آتا۔

اتنا بہر حال معمولی تجربہ سے بھی واضح ہو جاتا ہے، کہ حس کا وجود اپنے مقابل کے امکان متناہ کا مستلزم نہیں ہونا۔ جو لوگ بصری تشل کی قوت بہت کم یا بالکل نہیں رکھتے، وہ واقعی چیزوں کو اُس طرح دیکھ سکتے ہیں، جس طرح بہتر سے بہتر بصری تشل کی قوت رکھنے والے دیکھتے ہیں۔ علیٰ ہذا جن لوگوں کی اعادہ اصوات کی قوت نہایت محدود ہوتی ہے، ان کا سمی ادراک بالکل صحیح اور تیر ہو سکتا ہے۔ عضوی حسوں کے ذہنی اعادہ کی کوئی قابل محاط قوت بہت ہی کم لوگ رکھتے ہیں۔ جن حیوانات کی ادراکی قوتیں اچھی طرح ترقی یافتہ ہوتی ہیں، ان میں ہو سکتا ہے کہ ذہنی تشل کی قوت کم یا بالکل نہ پائی جاتی ہو۔

۷۔ توہم، التباس اور خواب
توہم کی ماہیت کو سمجھنے کے لئے، ادوی حس طہور اور خارجی حقیقت کے فرق کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے، اس کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ معمولاً توہم شبہ، مدکر کہ کو ان کے مختلف حسی ظہورات میں صحیح طور پر پہچان سکتے ہیں۔ اور

حسی ظہور کے اختلافات ان ایسا کے متعلق کسی بڑی موٹی غلط فہمی کا باعث نہیں ہوتے، پھر کسی ناموجود شے کو موجود سمجھ لینا اور صحیح فطیل الوقوع ہے۔ لیکن بعض انتہائی صورتوں، خصوصاً امراض کی حالت میں اسکے خلاف بھی ہوتا ہے۔ اسی کا نتیجہ وہ ہوتا ہے جسکو توہم کہا جاتا ہے فرض کرو کہ ایک خاص ارتسامی تجربہ گزشتہ اختلافات کی بنیاد عادت و لزوم و ماضیات کے ساتھ کسی خاص قسم کی فادری شے کی موجودگی کی طرف ہمارے ذہن کو منتقل کر دیتا ہے۔ اگر یہ شے واقعتاً ان حسوں کی ایک شرط کی حیثیت سے موجود ہے، جو اس کی موجودگی کی جانب انتقال ذہن کا باعث ہیں، تو چار ادراک صحیح ہو گا۔ یعنی اسی حالت میں جو شے مدکر معلوم ہوتی ہے اس کا حقیقتہً ادراک ہوتا ہے۔ خلاف اسکے اگر اس شے کی ناموجودگی میں، دیگر شرائط و حالات کی بنا پر اسی قسم کے احساسات پیدا ہوں

تو یہ انسان با توہم یا ان دونوں کے بیچ کی کوئی چیز ہے۔

خالص انسان کی صورت میں جو اس میں معمولی صحیح حالت میں ہونے میں، اور حرب معمول کسی نہ کسی واقعات جو دماغ سے متاثر ہوتے ہیں۔ لیکن اس تاثر سے جو اثرات پیدا ہوتے ہیں، وہ پرانے عادی اختلاف یا کسی اور وجہ سے ذہن کو واقعی طور پر موجود سے کے بجائے کسی دوسری مختلف شے کی جانب منتقل کر دیتے ہیں۔ مثلاً سووم کے جسمہ کو زندہ آدمی، یا لکڑی وغیرہ کی مصنوعی کتاب کو واقعی کتاب یا انڈے کی حالی پھٹکائی کو پورا انڈہ سمجھ لینا اسی طرح سیرین میں جب دماغ تصویریں ایک مجسم شکل لطراتی ہیں، نوجن حسوں کا تجربہ ہوتا ہے وہ نواسے معمولی ہی طریقہ سے پیدا ہوتی ہیں، لیکن ان کے عادی اختلافات، ایک ایسی مختلف شے کی جانب ذہن کو منتقل کر دیتے ہیں، جو واقعی سووم نہیں ہے۔

بغلاف توہم کے کہ اس میں انسانی تجربہ بکلیا جگر خود آلات جو اس یا نظام عصبی کی کسی غیر معمولی استثنائی حالت کا پیدا کردہ ہوتا ہے۔ مثلاً شراب سے ہستی کی حالت میں آدمی کو جو ہے یا سبب نظر آتے ہیں، کیونکہ اس صورت میں اس کے ارشادات ان ارشادات کے حاصل ہوتے ہیں، جو واقعی سبب یا جو ہے، دیکھنے سے پیدا ہونے میں، اور ان ارشادات کے استثنائی سخی کی جانب ذہن غیر مروجہ طور پر منتقل ہو جاتا ہے۔ لیکن انسان کی صورتوں کے خلاف، ارشادات جو محض نتیجہ کے شبکیہ یا معمولی اثر سے نہیں پیدا ہوتے، بلکہ یہ کلاً باجزا عصبی نظام کی اس غیر معمولی حالت پر مبنی ہوتے ہیں جو انکس سے پیدا ہوتی ہے۔ اور جس کا نتیجہ وہ غلط اور اک ہوتا ہے، جس کو توہم کہا جاتا ہے۔

ایک ہی دو اک کچھ التباس پر مبنی ہو سکتا ہے، اور کچھ توہم پر۔ مثلاً کپڑوں کا ایک جوڑا لٹکا ہوا دیکھ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ آدمی کھڑا ہے۔ ایسی صورت میں جس خاص نوعیت کے حسوں کا تجربہ ہوتا ہے، وہ کچھ تو ان کپڑوں پر مبنی ہو سکتے ہیں اور کچھ آلہ بصر کی ایک غیر معمولی حالت پر۔ جتنا تک ان کما مش خارجی نتیجہ کے معمولی اثر کی غلط تعبیر ہے، یہ التباس میں داخل ہیں اور جس حد تک کہ ان کی بنیاد شبکیہ یا نظام عصبی کی غیر معمولی حالت پر ہے، یہ توہم ہیں۔ ایسی صورتوں میں یہ ہو سکتا ہے، کہ کپڑوں کی پیدا کردہ معمولی حسوں کے سوا کوئی اور حس نہ مہر جو ہو، اور اس کی کما مش تمام غلط تعبیر ہو۔ جب ایسا ہو، تو یہ توہم کی بلکسی شرکت کے خالص التباس ہی التباس ہے۔

ارتسامی تجربہ کے تمام معمولی خصوصیات کا توہم میں پایا جانا ضروری نہیں۔ خواب اس حد تک توہم کی نوعیت میں داخل ہے کہ اس کا دیکھنے والا ایسی چیزوں کو دیکھتا اور سنتا ہے، جو واقعاً خارج میں نہیں موجود ہوتیں۔ لیکن بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ خواب کے تجربات غیر واضح اور ارتسامی شدت سے خالی ہوتے ہیں، اور عموماً اس حرکتی فعلیت پر موقوف نہیں ہوتے، جو ادراکات کا خاصہ ہے۔ ان کی ارتسامی نوعیت زیادہ تر اس پر مبنی ہوتی ہے، کہ وہ اصلاً ذہنی فعلیت کے تابع نہیں ہوتے، یعنی بلا ارادہ بے تک اور دفعہ شعور میں رونما ہو جاتے ہیں۔ ان کے ظہور میں ہم اسی طرح منفعل ہوتے ہیں، جس طرح کہ ہمیشہ جو اس واقعی اشیا کی حس میں۔ عمل تنویم کے معمول میں جو توہمات پیدا کئے جاتے ہیں وہ غالباً اسی نوعیت کے ہوتے ہیں۔

وجود توہم کے شرائط دماغی خون کی نوعیت و تقسیم کے خاص تغیرات اور دماغی ماڈ کے امراضی اثرات پرستل ہوتے ہیں۔ مثلاً الکھل، ایفون، ایٹھر، ککورد فارم وغیرہ کے زہریلے اجزاء کا دماغ میں پایا جانا، جو نظامِ عصبی میں ایک حدت سی پیدا کر دیتے ہیں۔ اسی طرح سونے میں چونکہ تنفس دھیمباہلیت پڑ جاتا ہے، اس لئے خون میں کاربونک ایسڈ پیدا ہو جاتا ہے، جس سے دماغ کے مراکز حسی میں ہیجانی کیفیت رونما ہو سکتی ہے۔

بہت سے توہمات نظامِ عصبی کی خلل حالت اور آلات جو اس پر معمولی مہجانات کے عمل کا مشترک نتیجہ ہوتے ہیں۔ اور اس حد تک توہمات فی الجملہ التباسات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ خواب کے تجربات کی صورت بڑی حد تک یہی ہوتی ہے۔ پسلیوں میں اگر ذرا درد ہو، تو آدمی کو خواب میں معلوم ہوتا ہے، کہ کوئی مچھر بھونک رہا ہے یا کتا کاٹ رہا ہے۔ اسی طرح سونے میں اگر کوئی ٹھنڈی شے جسم سے مس کر رہی ہو، تو خواب میں لاش دکھائی دے سکتی ہے۔ بعض صورتوں میں اندرونی حالات کی بنا پر شبکیہ کا ہیجان خواب کی تصویریں ہکا میں نہایت اہم حصہ رکھتا ہے۔ جس کے متعلق پروفیسر لیڈ کے تجربات کا ذکر خالی از دلچسپی نہ ہوگا وہ کہتا ہے، کہ جب میں اپنے خواب کے بھری تشریحات کا اعادہ کر سکتا ہوں۔ اور ساتھ ہی شبکیہ کی دفعا اس قدر جلد مشاہدہ کر سکتا ہوں کہ دونوں میں موازنہ ہو سکے، تو شبکیہ کی رنگیں اور چمکیلی خیالی صورتوں کے خفا کہ سے تقریباً ہمیشہ بلا استثنا، اُن

چیزوں کی اصل کا غیر مشتبہ طور پر پہچل جاتا ہے، جن کو ابھی اپنے خواب کی حالت میں دیکھ چکا ہو طویل مشق سے یرونیسٹر لیڈ نے یہ قوت حاصل کر لی ہے، کہ آہستہ آہستہ خواب دیکھنے بھر کی فینہ طاری کر کے، دفعتاً اسی طرح بیدار ہو جاتے ہیں، کہ توجہ، خواب کی صورتوں کا رنگ و روشنی کے ان تجربات سے موازنہ کر رہی ہوتی ہے، جو شبکیہ کے اندرونی افعال سے پیدا ہوتے ہیں، جن کو وہ خاص طور سے واضح و منوع پاتا ہے۔ سب سے زیادہ مکمل و مفصل بھری خوابوں کی اصل شبکیہ کا اندرونی عضوی ہیجان ہو سکتا ہے۔ اور میرے اختبارات کی بنا پر شاید کسی مسئلہ کا حل کرنا اس سے زیادہ دشوار نہیں ہو سکتا تھا، جتنا کہ اس مسئلہ کا، کہ اس قسم کے ہیجان سے آدمی کو خواب میں اپنے سامنے الفاظ کا ایک مطبوعہ صفحہ کیسے نظر آ سکتا ہے؟۔۔۔۔۔ لیکن میں نے متعدد بار اپنی خواب دیکھنے والی قوت کو حقیقت اس حال میں پکڑا ہے، کہ ابھی ابھی اس کے سامنے مطبوعہ کتاب کا ایک صفحہ کھلا ہوا تھا۔ ایک خواب میں بین طور پر میں نے الفاظ اور جملے ماننے والے مطبوعہ حروف کو دیکھا اور اپنی آنکھوں سے ان کو پڑھتا رہا۔ بیدار ہونے پر اس شبکی فصا کا صاف طور پر میں نے پتہ لگایا، جو ایسے غیر معمولی التباس کی باعث تھی۔ وہ ذرا سی روشنی اور سیاہ دایہ جن کو کہ اسطوانات اور مخروطات کی معلیت پیدا کرتی ہے، شبکی فضا کے آر پار پھیلے ہوئے متوازی خطوط میں مرتب تھے۔

خالص التباس وہ ہے، جس میں کہ تو ہم کا کوئی جز نہ شامل ہو۔ مشاہدہ کرنے والے کو اس پر جو ارتسامات بنتے ہیں، وبعینہ ویسی ہی حسوں کا باعث ہو سکتے ہیں، جو معمولاً ان سے پیدا ہوتی ہیں، اور پھر بھی یہ ہو سکتا ہے، کہ جن اشیاء یا افعال کا اظہار ادراک ہو رہا ہے، وہ واقعات موجود ہوں۔ یہی تو ہم سے پاک وہ خالص التباس ہے، جس کی مثال باز نگیری کے کربوں سے ملتی ہے۔ مثلاً جب کوئی شعبہ باز محض دیکھنے میں تلواریں لنگل جاتا ہے، تو دیکھنے والے کی آنکھ پر جو حسی ارتسامات بنتے ہیں، وہ بالکل ایسے ہی ہوتے ہیں، کہ گویا شعبہ باز واقعتاً تلواریں لنگل گیا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ خالص التباسات میں بوقت واحد ایک کثیر جماعت مبتلا ہو سکتی ہے۔ بخلاف جماعتی توہمات کے، کہ گو وہ مجلس تحقیقات نفسی نے انکے وجود کو ثابت کیا ہے، تاہم انکا وقوع نہایت شاذ اور بہت زیادہ محتاج توجہ ہے۔

(۲)

باب

سلاسل تصورات

۱۔ عمل تصور کی دو گونہ حیثیت

فعلیت اور اکی کے سلاسل کی طرح تصوری سلاسل میں بھی بالعموم دو قسمی وغرض کی ایک خاص وحدت یا تسلسل پایا جاتا ہے۔ یعنی یہ بھی کسی نہ کسی عملی یا نظری غرض و غایت کے ماتحت ہوتے ہیں۔ تصورات کے ہر آدمی جو تغیر یا انتقال ذہن اس تسلسل غرض کو توڑتا ہے، وہ عموماً ذہن کا ایک سلسلہ سے دوسرے سلسلہ کی طرف انتقال ہوتا ہے۔ البتہ یہ بات یاد رکھنی چاہئے، کہ جو غرض و غایت کسی منفرد سلسلہ تصورات میں وحدت کا باعث ہوتی ہے، وہ بجائے خود نہایت ہی خفیہ و نامحسوس ہی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ بہت ممکن ہے، کہ اس سلسلہ کی حقیقت محض ایک آنی خیال سے زیادہ نہ ہو، بلکہ سلسلہ کبسا یہ صرف ایک ہی تصور معلوم ہوتا ہو۔ لیکن اگر اس سے کسی غرض و غایت کی خواہ وہ کیسی ہی حقیقت و زود فنا کیوں نہ ہو، کچھ بھی نشئی ہوتی ہے تو اسکو مسلسل خیال بہر حال سمجھا جائیگا۔ ہر سلسلہ تصورات اپنے اندر دو جہات یا حیثیات رکھتا ہے۔ ایک طرف تو یہ نئے تصورات کی تخلیق و تولید کرتا ہے، اور دوسری طرف پرانے تصورات کا احیاء و اعادہ۔ اس کا مواد گزشتہ خبرات سے ماخوذ ہوتا ہے، لیکن جس وقت کہ تصورات کا احیاء ہوتا ہے، اس وقت کی مجموعی، مانع حالت کے لحاظ سے، اس مواد کی تشکیل و صورت بندی میں فرق ہوتا

رہتا ہے جی کہ جب ہم گزشتہ واقعات کا محض اعادہ ہی کی خاطر کرنا چاہتے ہیں کہ نامہ امکان یہ بالکل اپنی اصلی نوعیت میں قائم رہیں، تو بھی جس صورت سے یہ شعور کے سامنے آتے ہیں اُس کا دار مدار اسی وقت کے موجودہ حالات ہی پر ہونا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اعادہ کی حالت میں یہ شعور کے سامنے یہ حیثیت گزشتہ واقعات کے آتے ہیں۔ بخلاف اس کے جب پہلی دفعہ یہ واقع ہوئے تھے، تو اولین یا ابتدائی تجربات کی حیثیت رکھتے تھے۔

لہذا ہر سلسلہ تصورات تخلیقی اور اخیالی دونوں حیثیات رکھتا ہے، البتہ اس میں ایک کے دوسرے پر غلبہ کے لحاظ سے بے انتہا اختلافات ہونے رہتے ہیں سب سے پہلے اختلاف تصورات کے زیر عنوان ہم اخیالی رخ کو لیتے ہیں، پھر اس کے بعد تخلیقی تصورات کے زیر عنوان دوسرے پہلو پر بحث کریں گے۔

۲۔ اختلاف تصورات | اختلاف کی عام نوعیت و ماہیت کو سمجھنے کے لئے کتاب دوم باب ۱ کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ ہر قسم کے استلانی ربط کی بنیاد مختلف احضار کے اس انحاء عمل پر ہوتی ہے، جو کسی واحد مجموعی رجحان یا میلان کے پیدا کرنے کے لئے ان میں پایا جاتا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان احضارات میں سے جب کبھی کوئی دوبارہ واقع ہوتا ہے، تو پورا مجموعی رجحان تہیج ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر ۱ اور ۲ دو احضارات سے فکر کیا گیا ایک مجموعی رجحان بنا ہے، تو الف کے حامل کسی تحریر کا دوبارہ وقوع پورے رجحان ۱ یا ۲ کو تہیج کر دے گا۔ باقی اگر اعادہ کی صورت محض اکتسابی معنی کی ہو، تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ۲ میں کچھ ترمیم ہو جائیگی، جس کو ہم دب سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ لیکن تصوری اعادہ کچھ اس سے زائد کا نام ہے۔ اس میں دب کا وقوع جب کہ حد اگلا نہ اچھا کو مستلزم ہوتا ہے، جو ذہنی عمل کے مسلسل بہاؤ میں نسبتاً ایک مستقل قدم ہوتا ہے۔

یہ خیال رکھنا چاہئے کہ اصل میلان ۱ دب یعنی پورے مجموعی تجربہ کے اچھا کا ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر کوئی شے محل نہ ہو، تو ب کا اچھا ۱ کے ساتھ اُسی تعلق میں ہوگا، جو اس کے اصلی وابستہ الی وقوع میں تھا۔ مثلاً اگر کسی شے کا اصلی تجربہ اس طرح ہو اچھا، کہ یہ کسی دوسری شے کے اوپر رکھی ہوئی یا اس کے تابع اور اس پر موقوف ہونے کی حیثیت سے یا ان کی کئی تھی تو تصوری اچھا کا میلان اس کو بعینہ انہیں تعلقات میں پیش کرنا چاہیے گا۔ ظاہر ہے کہ اشیاء کے یہ تعلقات اپنی نوعیت کے لحاظ سے لے انتہا مختلف و متنوع ہو سکتے ہیں۔ لہذا اختلاف تصورات کی

مختلف صورتوں کی تفہیم و اصطفا کی بنیاد ان سببہ اشارت لفظات پر رکھنا بالکل ناممکن ہے۔ بقول ریو کے کہ ”اشیا کا ہر تعلق جہاں کرنے والے ذہن کو ایک شے سے دوسری شے کی طرف منتقل کر دینے کا رجحان رکھتا ہے“ جس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ استلاف تصورات کی صورتوں میں کوئی تفہیم و اصطفا قائم کرنے کے لئے اکو ب کے ساتھ جو تعلق قائم ہے، وہ قابل لحاظ نہیں ہے۔ بلکہ اصل میں قابل لحاظ وہ تعلق ہے، جو اُس کے سمجھنے کو ب کے سمجھنے کے ساتھ ہوتا ہے۔ غرض اس طرح کا آخری اختصار سلسل توجہ برعکس ہے۔ لیکن تسلسل بواسطہ اور بلاواسطہ دونوں ہو سکتا ہے، جس سے استلاف کی دو صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں جس کو عام طور پر استلاف مقارنت اور استلاف مماثلت کہا جاتا ہے۔

۳۔ استلاف تصورات (۱) مقارنت (سلسل توجہ) :- قانون مقارنت کو، جیسا کہ وہ عام طور کی مختلف صورتیں سے سمجھا جاتا ہے، یوں بیان کیا جاسکتا ہے، کہ اگر ب کا اور ک کے خیال ۱ کے ساتھ یا فوراً اس کے بعد ہوا ہو تو پھر آئندہ جب ۱ کا ادراک

یا تصور ہوگا، تو یہ تصور ۱ کا اعادہ بھی کرنا یا ہیگا، دوسرے لفظوں میں یہ کہو، کہ تصورات میں وہی ترتیب و تسلسل یا جانا ہے، جس کی طرف ان کے معروضات کے سابق تجربہ میں توجہ کی گئی تھی۔ لہذا اصلی اصول یہ قرار پایا ہے، کہ ذہنی حلیت کے اگر کسی جز کا احسا ہو، تو یہ اپنا پورا اعادہ کر دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ اعادہ اُسی وقت ہو سکتا ہے، جب کہ اس کی اصلی جہت و ترتیب کا اعادہ کیا گیا ہو۔

بدقانون کو بجائے جو صریح ہے، لیکن بوری طرح جامع نہیں ہے۔ بلکہ اب تک وسیع تر اصول کی طرف ایک خاص صورت کو متقل ہے یعنی اس کا تعلق عام سلسل توجہ کے بجائے صرف زمانی سلسل سے ہے۔ یہ کسی طرح بھی درست نہیں کہ استلاف محض ان چیزوں کو مر لوط کرتا ہے جن کی طرف توجہ کے بعد دیگرے ہونے کی حقیقت سے ہوتی ہے، جیسا کہ اعتبار اتاب کہا جا چکا ہے۔ یہ رد فی سرائے نکاس کا بیان ہے، کہ اس نے پہلے مختلف الفاظ کے بے طر ٹکڑوں کو زمانی یاد کر لیا جن کو یہاں ہم ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶

ہم اپنے ذہن میں اعادہ کرتے ہیں، تو بالعموم ہم بیچ بیچ کی غیر اہم تفصیلات کو جو واقعی تجربہ میں موجود تھیں، چھوڑ کر ایک اہم جز سے دوسرے اہم جز پر پہنچ جاتے ہیں۔ اسی طرح کسی شے کو بیان کرنے میں، اس کی تمام تفصیلات کا ذکر میں بالکل اسی ترتیب و سلسلہ سے نہیں کرتا، جس کا کہ واقعی طور پر تجربہ ہوا تھا۔ بلکہ اس کے برخلاف بہت سی غیر اہم باتوں کو فراموش کرتا ہوا ایک واضح و صوری جز سے دوسرے پر پہنچ جاتا ہوں۔ ان اجزاء کے انتخاب کا انحصار تجربہ اور اس کے اعادہ کے وقت کی غالب دلچسپی و غرض پر ہوتا ہے، اور اس کی باندی ہمیں ہوتی، کہ تصوری اعادہ میں جو اجزاء یکے بعد دیگرے آتے ہیں، وہ وہی ہوں جو واقعی تجربہ میں یکے بعد دیگرے رونما ہوئے تھے۔

بات یہ ہے، کہ امتلاف کی اہم شرط محض منفرات ہی نہیں ہے، جس کے صحیح معنی زمانی تسلسل توجہ کے ہیں، بلکہ تسلسل غرض کو بھی اس میں بہت دخل ہوتا ہے۔ جس قدر کوئی تسلسل غرض یا دلچسپی اصلی تجربہ پر زیادہ غالب ہوتی ہے، اُسی قدر اس کے تصوری اعادہ میں انتخاب کا عمل زیادہ ہوتا ہے، یعنی ذہن ان کڑیوں کو چھوڑنا چاہتا ہے، جو اس کی فعلیت کے عام رجحان کے لئے نسبتاً غیر اہم ہیں۔ یہ بات اُس خاص صورت میں زیادہ نمایاں ہوتی ہے، جس میں کہ تسلسل غرض کے ساتھ تجربہ کے بیچ بیچ میں کچھ رخسے بار کا دہیں بھی پڑتی جاتی ہیں۔ اب اگر یہ رکاوٹیں بجائے خود کچھ خاص طور پر دلچسپ نہیں ہیں، تو اصل عمل کا ذہنی اعادہ کرتے وقت ہم ان کو بالکل ہی حذف کرتے جاتے ہیں۔ گویا بیچ بیچ میں جو رخسے تھے وہ بند ہو جاتے ہیں۔

یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ ان رخسوں کا کسی صورت میں بھی دخواہ بہ دلچسپی کیوں نہ ہوں) سرے سے ذہنی اعادہ ہوتا ہی کیوں ہے اس لئے جب کوئی رخسہ باختلال واقع ہو گیا، تو پھر تسلسل غرض کہاں رہا، بلکہ دم تسلسل پیدا ہو گیا۔ جواب یہ ہے، کہ جس وقت اختلال واقع ہوتا ہے، اُس وقت نوحہ کار زمانی تسلسل موجود ہوتا ہے۔ اختلال خود ایک ایسا تجربہ ہے، جو ایک عمل کی انتہا اور دوسرے کی ابتدا سے تعلق رکھتا ہے۔

لیکن اس قسم کی تجربی معارست یا نتائج امتلاف کی اصلی شرط نہیں ہے۔ بلکہ احیانے تصوری کا عمل داہج (معتزل) صورت میں بھی ہو سکتا ہے، اور بار بار ہوتا ہے۔ البتہ اتنا ماننا چاہیگا، کہ نتائج اس عمل کے لئے ایک بہایت ہی اہم جز کی حیثیت رکھتا ہے۔ یعنی اگر

اور باتیں مساوی ہوں، تو اجائے تصویر میں توجہ کا انتقال ۲ سے براہ راست ب کی طرف ہوگا، نہ کہ ت کی طرف، جو اصل تجربہ میں ب کے واسطہ اور اس کے بعد واقع ہوا تھا۔ جس نسبت سے کہ غالب دلچسپی و غرض کی گرفت کمزور و غیر مسلسل ہوتی ہے، اسی نسبت سے ذہنی اعادہ تصورات میں اصل تجربہ کی ترتیب کو زیادہ قائم رکھتا ہے، حتیٰ کہ درمیانی اختلافات تک کو نہیں حذف کرتا۔ کمزور دماغ کے لوگوں کی گفتگو میں اس کا بہت تجربہ ہوتا ہے۔ البتہ جہاں اعادہ کی غرض ہی یہ ہوتی ہے، کہ اصل ترتیب کو باقی رکھا جائے، جیسا کہ کسی شے کو زبانی یاد کرنے کی صورت میں، تو وہاں ٹھیک ٹھیک بالکل اسی ترتیب کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔

(ب) اعادہ مماثلت :- اس بات کا ہم میں سے ہر شخص کو دن رات تجربہ ہوتا رہتا ہے، کہ ایک چیز اپنے مماثل دوسری چیز کو یاد دلا دیتی ہے۔ لہذا کیا مماثلت کو تسلسل توجہ کی تمام صورتوں سے الگ بجائے خود اختلاف کی ایک مستقل شرط قرار دینا چاہئے؟ اس کی بہترین مثال کسی شے کی تصویر ہے جو اپنی اصل کو یاد دلا دیتی ہے۔ اب اگر ہم نے اس اصل اور تصویر دونوں پر پہلے کبھی ایک ساتھ توجہ کی ہے، اور ان میں باہم موازنہ کر کے ان کی مماثلت سے واقف ہو چکے ہیں، تو پھر بعد کو ان میں سے ایک کے دیکھنے سے دوسری کا خیال آجانا تسلسل توجہ کی بنا پر قابل توجیہ ہو سکتا ہے۔ لیکن اس توجیہ کو دراصل مماثلت سے تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ مماثلت کی صورت میں دونوں کا ایک ساتھ تجربہ ہو چکا ضروری نہیں ہوتا۔ تصویر سے اس کی اصل کی طرف ایسی حالت میں کبھی ذہن منتقل ہو جاتا ہے، جب کہ یہ بالکل پہلے پہل سامنے آئی ہو، اور گزشتہ زمانہ میں ان دونوں کا ایک ساتھ نہ تو کبھی اور اک ہوا ہو، اور نہ خیال آیا ہو۔ لہذا اس سے بظاہر ثابت ہوتا ہے کہ مماثلت کو اختلاف کی ایک مستقل جدا گانہ شرط قرار دیا جاسکتا ہے۔

لیکن اس نتیجہ کو قبول کرنے سے پہلے ہم کو دیکھ لینا چاہئے، کہ اس سے لازم کیا آتا ہے۔ اگر ہم مماثلت کو اختلاف کا ایک جدا گانہ اصول قرار دیتے، تو اس کے تحت کو اپنی معمولی حدود سے وسیع کر کے، ہر قسم کے اختلافی احیاء میں موجود ماننا پڑے گا۔ ایک آسان مثال کے طور پر حروف تہجی کو لو، کہ ان میں ایک حرف مثلاً الف کی آواز اپنے بعد کے حرف ب کی آواز کو یاد دلا دیتی ہے۔ گزشتہ زمانہ میں ہم الف کی بہت سی آوازیں، ایک

دوسری سے بنایت مائل سن چکے ہیں، جن کو ۱، ۲، ۳، وغیرہ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، اسی طرح ب، پ، ر، بے، وغیرہ کی بھی نہایت ہی مائل آوازوں کی حس ہو چکی ہے۔ مزید براں اسی گزشتہ بجز میں اب کے ساتھ اور پ، ر، بے کے ساتھ وابستہ رہا ہے، وقس علیٰ ہذا۔ اب فرض کرو، کہ ہم کو ایک نیا احصار آہوتا ہے لیکن چونکہ یہ اپنی اس مخصوص انفرادی حیثیت میں پہلا تجربہ ہے، سو سلسلہ ب، پ، ر، بے کے کسی فرد میں سے وابستہ نہیں ہو سکتا، لہذا سوال یہ ہے کہ پھر اس سے بے کا متشابیہ کیا کیسے ہو سکتا ہے؟ البتہ اس کا صرف یہی ایک دوری طریقہ معلوم ہوتا ہے کہ اسے ۱، ۲، ۳، وغیرہ کے قائم کئے ہوئے سفد و رجانات کا دوبارہ نتیجہ یا اعادہ ہو کر ان کے متقابل کی تشابہات پیدا ہو جانی ہوں، پھر ان سے لازماً ب، پ، ر، بے اور ان کے متقابل کی تشابہات کا اعادہ ہو جاتا ہوگا۔ لیکن اس نظر سے کہ واقعات پر منطبق کرنا بذاتہ نہایت ہی مشکل معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ جب صرف الف حرف ب کو یاد دلانا ہے، تو اس صورت میں ہم کو معمولاً الف اور ب کی بہت سی تشابہات کا قوت نہیں ہوتا۔ جو چیز صاف طور پر ہمارے سامنے ہوتی ہے، وہ صرف ب کا پہلا احصار اور ب کے احصار کا اعادہ۔

اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ ہمارا یہ خیال غلط ہے، کہ مائل احصارات کے مقابل میں الگ الگ ایک دوسرے سے ممتاز رجانات یا نئے حالتے ہیں۔ بلکہ اس کے بجائے ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ یکساں احصارات کے لئے جہاں تک کہ ان کی یکسانی کا تعلق ہے بعضہ ایک ہی رجحان ہوتا ہے یعنی جہاں تک کہ اس کے تعلق ہے مائلت بقدر مائلت و حقیقت عینیت ہوتی ہے۔ لیکن اس اصول کو پیش نظر رکھنے کے بعد ہم مائلت کو امتلاف کی کوئی جداگانہ و مستقل شرط ہمیں فرار دے سکتے۔ کیونکہ امتلاف نام ہے کسی مجموعی یا مرکب رجحان میں اس کے اجزاء کی باہمی وابستگی کا، چنانچہ جہاں اس وابستگی کے لئے جداگانہ و ممتاز رجانات نہ ہوں وہاں امتلاف کا وجود ہی نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے جب ہم کسی تصویر کو دیکھتے ہیں تو اس کی اصل کے گزشتہ تجربہ کی توجہ رجحان پیدا ہوا تھا، اس کے ایک جز کا فوراً ہی احبا ہو جاتا ہے، جس کیلئے امتلاف پر مبنی کسی فریض کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ احبا اسی حد تک ہوتا ہے جس حد تک کہ تصور اور اس کی اصل میں اشتراک پایا جاتا ہے۔ امتلاف کا کام اس ماہ الامتہ اک کو نہیں، بلکہ محض ان مزید خصوصیات کو توڑنے کے لئے لانا ہوتا ہے، جس میں کہ اصل اپنی تصویر سے اختلاف رکھتی ہے۔ بعضی اس کے وسیعہ سے مائل اجزاء کا نہیں، بلکہ غیر مائل اجزاء کا اعادہ ہوتا

ہے۔ لیکن یہ صرف اسی بنا پر ممکن ہوتا ہے، کہ جن باتوں میں اصل اپنی تصویر کے موافق ہے اور جن میں مخالف ہے، اس دونوں پر گزشتہ زمانہ میں ایک ساتھ توجہ دہی چکی ہے۔ لہذا اختلاف کی اصلی و انتہائی شرط کسی نہ کسی صورت میں یہی تسلسل توجہ ہے۔

ساتھ ہی احباء، مماثلات اور اعادہ کی دیگر صورتوں میں اہم اختلافات پائے جاتے ہیں۔ مماثلات میں جو اعادہ ہوتا ہے اس کو مسلسل ہونے کے بجائے سحر یا تشبہت کہا جاسکتا ہے۔ مسلسل اعادہ میں ا، ب، ت، ث، وغیرہ سلسلہ اشیا پر ہماری توجہ اسی ترتیب سے ہوتی ہے جس ترتیب سے کہ پہلے ان کا علم ہوا تھا۔ اب اگر اس دوران عمل میں ت ایسے مماثل کسی شے کی طرف ہمارے ذہن کو منتقل کر دے تو وہ کے لئے یہ بالکل ضروری نہیں اور اکثر ایسا ہوتا بھی نہیں کہ ت یا ث کے اصلی سلسلہ (جس کا ت ایک جز ہے) کے ساتھ یہ پہلے کبھی ذہن میں آچکا ہو۔ لہذا معلوم ہوا کہ اس میں ایک طرح کا استخراجی انتقال ہوتا ہے جو ذہن کو ایک سلسلہ تصورات سے دوسرے مختلف سلسلہ تک پہنچا دیتا ہے۔ فرض کرو کہ میں نے کوئی تصویر، اس کی اصل سے پہلے دیکھی، اور بعد کو پھر ایک ایسے سلسلہ واقعات کے ضمن میں اس کی یاد آئی جو مالک تصویر کے گھر جانے میں مجھ کو پیش آیا تھا۔ مثلاً جس کمرہ میں یہ ٹنگی ہوئی تھی اور اس میں جو باتیں پیش آئی تھیں، اُن کے ضمن میں اس کی یاد زیادہ ہو سکتی ہے لیکن اگر اسی اشیائیں اس تصویر کی اصل بھی میں نے دیکھی ہو اور پھر اس کو دوبارہ دیکھوں یا ذہن میں اس کا اعادہ کروں تو ساتھ ہی مجھ کو اس کی اصل یعنی صاحب تصویر کی تاریخ اور اُس کے حالات بھی یاد آ جاسکتے ہیں۔ اس طرح استلافی تصورات کے دو مجموعے جو دیگر حیثیات سے بے تعلق وغیرہ ملوث تھے دوسرے ایک دوسرے سے وابستہ ہو کر پہلے پہل ذہن کے سامنے آ جاتے ہیں۔

یہ صورت ہے جس کی بنا پر مماثلات کا احبابی ترکیب یا تالیف کا ایک مفید ذریعہ ہے۔ بقول میں کے، اس کا عمل بندھی ہوئی عادات و معمولات کے خلاف ہوتا ہے یعنی یہ ذہن کو باہل راستوں سے الگ لے جاتا ہے۔ ایسے مماثلات کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ جن مشترک خصوصیات پر یہ احیا موقوف ہوتا ہے، اُن کا احضار دو جدا گانہ حیثیات سے ہوتا ہے (۱) ایک تو اصل شے کی خصوصیات کے لحاظ سے اور (۲) دوسرے جو اعادہ ہوا ہے، اس کی خصوصیات کے لحاظ سے۔ جب کوئی تصویر اپنی اصل کو یاد دلاتی ہے، تو اُن

دونوں کی یکساںیاں مشترک خصوصیات (خود ذہنی انتقال کا واسطہ ہیں، ان کا احضار دو مرتبہ مختلف سابق و سابق کے اندر ہوتا ہے۔ پہلے تو یکساںیاں احضار تصویر کی اجزاء ترکیبی ہوتی ہیں، اور پھر اس شخص کے احضار کی اجزاء ترکیبی ہوتی ہیں، جس کی یہ تصویر ہے۔

سلسل اعادہ اور اعادہ مائلات دونوں زیادہ تر صرف بوجہ باعینیت کو مقتضی ہوتے ہیں دھواں دیکھ کر فحجہ کو آگ یاد آجاتی ہے یہ سلسل اعادہ کی مثال ہے۔ لیکن جو دھواں مرض کر و کہ میں اس وصف دیکھ رہا ہوں، وہ اس کے گزشتہ تجربات سے بہت سی باتوں میں مختلف ہو سکتا ہے۔ مثلاً بہ مقدار میں بہت زیادہ بارنگ میں نسبت گہرا یا ہلکا وغیرہ ہو سکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ صرف مماثلت کی ضرورت ہوتی ہے، نہ کہ بالکل عینیت کی۔ جن باتوں میں اختلاف ہوتا ہے، وہ اعادہ کا باعث نہیں ہوتیں، بلکہ یہ کام صرف بوجہ اشتراک یا عینیت سے انجام پاتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اختلافات کا بھی کچھ کم ایجابی حصہ نہیں ہوتا۔ گو یہ خود اعادہ میں معین نہیں ہوتے، تاہم جس چیز کا اعادہ ہوتا ہے، اس کی نوعیت میں ضرورتاً ترمیم و تعمیر کا موجب ہوتے ہیں۔ مثلاً زیادہ دھواں سے زیادہ آگ کا خیال پیدا ہوتا ہے، اور کم سے کم کا کسی گھر اور کسی کارخانہ سے دھواں نکلنے دیکھ کر آگ کا خیال دونوں صورتوں میں آتا ہے، پھر کبھی دونوں میں بہت اہم اختلافات ہوتے ہیں۔ اعادہ تو ان دونوں کی نوعی عینیت پر مبنی ہوتا ہے، اور اختلاف ان کے ذہنی اثر کا نتیجہ ہوتا ہے۔

اعادہ مائلات کی صورت میں، جو احضار اعادہ کا موجب ہوتا ہے، اور جس کا اعادہ ہوتا ہے، ان دونوں کے اختلافات کا اس اعادہ میں کوئی ایجابی حصہ نہیں ہوتا۔ ایک شخص سے اتفاقاً ملاقات ہوتی ہے، اگر اس کی شبہات سرسید مرحوم سے کچھ ملتی جلتی ہے، تو موصوف کا تصور میرے ذہن میں پیدا ہو جائیگا۔ لیکن اس تصویر میں ان باتوں سے کوئی خاص ترمیم و تبدیلی نہ واقع ہوگی نہیں کہ پیش نظر شخص کی شکل و صورت علی گڑھ کالج کے مرحوم بانی سے مختلف ہے۔

اب ہم کو مماثلات کے واقعی اعادہ اور ان اعمال کے فرق کو معلوم کر لینا چاہیے جو اس اکثر اعادہ کے بعد رونما ہوتے ہیں۔ جب ایک احضار اپنے مائل دو سرے احضار کو یاد دلاتا ہے، تو دہن ان دونوں میں موازنہ کر کے، ان کی بوجہ باعینیت کو فرید اعمال کے ذریعہ لے مثال طبع زاد ترمیم۔

ان میں دیگر حیثیات سے یکسانی کی بنیاد قرار دے سکتا ہے۔ مثلاً سیب کو زمین پر گرتے دیکھ کر ان دونوں کے تعلق سے نیوٹن کا ذہن چاند اور زمین کے تعلق کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ ہمیں نہیں رک جاتا۔ بلکہ اُسکی توجہ اس بوجہ یا تعلق یا عینیت کے ذریعہ سے ان میں دیگر حیثیات سے بھی یکسانی معلوم کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اس عمل میں جو سلسلہ خیال کام کرتا ہے اُس میں مسلسل استلاف کا اثر بدل خاصی طرح جاتا ہے، لیکن ان دونوں کے اختلاف کی بنا پر باطل نہیں ہو جاتا۔

۴۔ منحرف استلافات | ابک ہی تجربہ بالعموم بہت سے استلافی تعلقات رکھتا ہے۔ لہذا قدرۃ کا مقابلہ۔ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کسی خاص موقع پر ان میں سے صرف کسی ایک کا عمل کیوں ہوتا ہے؟ مثلاً ابک تصویر ہے، کہ اس کو دیکھ کر

مجھ کو اس کا بنا لے والا صناعت اس کا ہدیہ کرنے والا دوست جس شخص کی یہ تصویر ہے وہ شخص جس کو یہ یاد دہان آویزاں تھی وہ کردار اس کے ساتھ جو دوسری تصویریں آویزاں تھیں یا اور بہت سے واقعات و حالات وغیرہ جو اس تصویر کے ضمن میں اتفاقاً پیش آئے ہیں سب یاد آسکتے ہیں۔۔۔۔ پھر ان میں سے کسی ایک کی ترجیح کی کیا وجہ ہوتی ہے؟ اسی سوال کی تقسیم ہم اس طرح کر سکتے ہیں، کہ اگر اکا استلاف، ب، ت، ث وغیرہ متعدد چیزوں سے ہے، تو کبھی کسی خاص موقع پر ان میں سے صرف ب ہی کا کیوں اعادہ ہوتا ہے؟ ابتداً جس حالات و شرائط کے ماتحت کوئی استلاف قائم ہوتا ہے۔ برآؤن نے اُن میں سے بعض کو گنا یا ہے، مثلاً ادب کے استلاف کے وقت، جس قدر زیادہ ادب جس قدر طویل کسی شخص کی توجہاں پر اور ان کے باہمی تعلق پر رہی ہوگی، اسی قدر ب استلاف زیادہ استوار، اور ا میں ب کو یاد دلانے کا رجحان زیادہ قوی ہوگا۔ اس طرح ادب کا گزشتہ تجربہ میں بار بار ساتھ پایا جانا بھی ابک اہم عامل ہوتا ہے۔ وہی وجہ ہے، کہ جو شعر ہم کو ایک بار پڑھنے سے یاد نہیں ہوا تھا، مین چار بار دہرانے سے یاد ہو جاتا ہے قیام استلاف کے زمانہ کا قریب بھی اثر رکھتا ہے۔ کسی شعر کو فوراً پڑھنے کے بعد ہم اکثر آسانی سے دہرا سکتے ہیں، گو اس کی طرف کوئی خاص توجہ نہ رہی ہو، پھر ایک آدھ منٹ بعد صحیح طور پر ہم اس کو نہیں

دہرا سکتے (الانکہ پہلی دفعہ اس کی طرف خاص توجہ رہی ہو) اور فٹوڑی دیر گزر جائے پر ہم اس کو سرے سے بھول جاتے ہیں۔۔۔ سب سے آخر نہ کہ بہت کچھ اس پر سو قوف ہوتا ہے کہ جب کا اختلاف ۲ کے علاوہ کچھ اور چیزوں سے بھی ہوا ہے یا نہیں۔۔۔ جو گناہم لے ایک شخص کے علاوہ کسی دوسرے سے نہیں سنا ہے، وہ جب دوبارہ سننے میں آئے تو یہ بے شکل ہی ممکن ہے، کہ ساخدا اس شخص کی یاد بھی نہ تازہ ہو جائے لیکن اگر ہم نے اور لوگوں سے بھی بار بار یہ گناہ سنا ہے تو ظاہر ہے کہ پھر اس شخص کے یاد آئے گا احتمال کم ہو جاتا ہے۔

یہ اہم حالات و شرائط تھے۔ لیکن ان کے علاوہ اور بھی اسی درجہ کے اہم عوامل پائے جاتے ہیں، جن کا فعل اختلافات قائم ہوتے وقت کے شرائط سے نہیں بلکہ اس وقت کی مجموعی حالت ذہن سے ہوتا ہے جب کہ احیاء و اعادہ ہوتا ہے۔ جو چیزیں کسی وقت ذہنی فعلیت کے عام رجحان کے مطابق ہوتی ہیں۔ ان کے تصوری احیاء کی طرف قدرۃ ذہن مانا جاتا ہے۔ مثلاً اگر ہم باہر جا رہے ہیں، اور یا بی بیس رہا ہے، تو قدرۃ جمعتری ہی کی طرف ذہن متقل ہوگا، حالانکہ بصورت دیگر ممکن تھا، کہ جمعتری کے بجائے ہم کو یہ خیال آجاتا، کہ فلاں شخص بھگت رہا ہوگا۔ اسی طرح اگر ہم کسی کتاب کا ذکر کر رہے ہوں تو اس وقت لفظ مقدمہ سے، جو تصور یا معنی ہمارے ذہن میں پیدا ہو گئے وہ اس سے بالکل مختلف ہو گئے۔ اسی لفظ کو کچھری یا عدالت میں سن کر پیدا ہوتے ہیں۔

جس چیز پر ہم متوجہ ہیں، اس میں اگر کوئی ایسی بات ہو جو کسی بناء ہمارے لئے خاص طور سے اہم ہے، تو یہ اعادہ کا رخ متغیر کرتے ہیں۔ نسبت دیگر امور کے زیادہ موثر ثابت ہوگی جیسے لے جو حسب ذیل مثال دی ہے، اس سے یہ حقیقت نہایت اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے۔ اس وقت دستہ ۱۱۱ مجھ کو اپنی گھڑی دیکھ کر سینٹ کی اس تجویز کا خیال آگیا، جو کاغذی رد قانونی کے متعلق حال میں پیش ہوئی تھی۔ بات یہ ہوئی کہ گھڑی نے مجھ کو اس شخص کی صورت یاد دلادی

۱۔ ماخوذ از فلسفہ ذہن انسانی مصنفہ: ہناس براؤن جلد ۲ صفحہ ۲۱

۲۔ ایضاً

۳۔ رازنامہ کلونیہ یا صفحہ ۶۳

جس نے اس کی مرمت کی تھی۔ اس کی یاد سے اس جوہری کی دوکان کی طرف ذہن گیا، جہاں میں نے شخص مذکور کو آخری مرتبہ دیکھا تھا، اور اس دوکان نے قمیص کے ان طلائی بٹنوں کو یاد دلادیا، جو میں وہاں لے گیا تھا پھر ان سے سونے اور اس کی حال کی ارزانی کا خیال آیا، اور اس ارزانی سے زر کاغذی کی اس قیمت کی طرف ذہن دوڑ گیا، جس سے پھر یہ سوال پیدا ہو گیا کہ یہ کب تک چلینگے، اور ساتھ ہی بیمار ڈکی مذکورہ بالا تجزیہ یاو آگئی۔ ان نشانات میں سے گوہر ایک مختلف حیثیات سے دلچسپ تھی، لیکن جو متغیلات میرے خیال کو ایک چیز سے دوسری کی طرف منتقل کر رہی تھیں، انکو آسانی سے معلوم کیا جاسکتا ہے، اس وقت جبکہ پوری گھڑی سے زیادہ دلچسپی تھی، کیونکہ اس کی پہلی اچھی خاصی آواز نہ بکڑ کر نہایت مکرر وہ دیکھ کر دہکتی تھی، اگر ایسا نہ ہوتا تو مرمت کرنے والے کے بجائے اس گھڑی سے اور بہت سی چیزوں کی طرف ذہن منتقل ہو سکتا، مثلاً جس دوست نے مجھ کو یہ گھڑی دی تھی، یا اور سیکڑوں ایسی باتیں تھیں جن کا کھڑکیوں سے تعلق ہو سکتا ہے۔ پھر جوہری کی دوکان نے ذہن کو بٹنوں کی طرف رجوع کر دیا، کیونکہ تمام چیزوں میں سے اس وقت مجھ کو اپنی ذاتی ملکیت کے لحاظ سے انہی سے سب سے زیادہ دلچسپی تھی۔ بٹنوں اور ان کی قیمت کے ساتھ اس دلچسپی نے لازماً مجھ کو اس خاص شے کی طرف متوجہ کر دیا، جس کے یہ بنے ہوئے تھے اور جس پر ان کی قیمت کا دار و مدار تھا، یعنی سونا۔ و قس علی ہذا

۵۔ تصورِ تخلیق اب بھی ہم کو اوپر معلوم ہو چکا ہے، کہ تصویری احیاء کے وقت ذہن کی جو مجموعی حالت ہوتی ہے، اسکو اس بار سے جس نہایت اہم دخل ہوتا ہے کہ من تصورات کا احیا ہوگا۔ اب ہم کو یہ اضافہ کرنا ہے کہ جن چیزوں کا تصویری احیا ہوتا ہے ان میں مختلف درجہ و قسم کے تغیرات ان حالات کی بنا پر واقع ہوتے ہیں، جن کے ماتحت ان کا احیا ہوا ہے۔ یہ چیزیں نئی نئی ترکیبات میں داخل ہوتی، اور نئے نئے علائق کا اکتساب کرتی ہیں۔ مثلاً اگر گزشتہ زمانہ میں کسی مکان کا دیکھنا اس میں رہنے والے کے تصویری احیاء کے ساتھ اتفاقاً وابستہ رہا ہے، تو پھر جب میں اس مکان کو دیکھتا یا اس کا ذکر سنتا ہوں، تو ساتھ ہی اس کے کمین کی جانب بھی ذہن رجوع ہو جاتا ہے۔ فرض کرو کہ میں نے یہ دیکھا یا

سنا کہ اس مکان میں آگ لگ گئی ہے، تو ان مخصوص حالات کی بنا پر اس میں رہنے والے شخص کے تصوری احضار میں ایک خاص تغیر پیدا ہو جائیگا۔ یعنی میں اس کو جلنے کے خطرہ میں مبتلا خیال کروں گا۔ اسی طرح کا تغیر اسلاف مماثلات میں بھی ہوتا ہے۔ ایک بزاز جس کی صورت نیپولین سے متنی جلتی ہو، اس کو دیکھ کر مجھ کو نیپولین یاد آ جاسکتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ بزاز کے مخصوص حالات کی بنا پر نیپولین کا جو خیال آئیگا، وہ بھی ایک خاص طرح کا ہوگا۔ یعنی میرا دشمن اس فاتح اعظم اور پیش نظر بزاز کی زندگی میں جو عظیم تفاوت ہے، اس کا مقابلہ کرنے لگے گا۔ تم نے دیکھا کہ ان مثالوں میں جس شے کا تصوری اعادہ ہوا، اس میں وقت اعادہ کے خاص حالات و تعلقات کی بنا پر ترمیم ہو گئی اور کسی نہ کسی حد تک یہی ہیتہ ہوتا ہے۔ البتہ اس ترمیم و تغیر کی ایک اور قسم ایسی ہے، جو صرف مخصوص حالات کے اندر ہی نمایاں ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ جس شے کا تصوری احیا ہوتا ہے، اس میں محض وقت احیا کے نئے حالات و تعلقات کی بنا پر ترمیم نہیں ہوتی، بلکہ ان تعلقات میں داخل ہونے سے پہلے بطور داخلہ کی شرط مقدم کے ترمیم و تغیر کی ضرورت ہو سکتی ہے۔ کسی مجموعہ یا کل کی نوعیت محض اس کے اجزاء ترکیبی کی نسبت پر مبنی نہیں ہوتی، بلکہ ان کی مخصوص صورت ترکیب کو بھی اس میں دخل ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ہمارے پاس ب اور ت دو چیزیں ہیں، جن سے ٹکڑ بٹ ایک کل تیار ہوتا ہے۔ اب اس کل کی مبادا دو نون اجزائے جس باہمی تعلق پر ہے، اگر اس کو قائم رکھنا ہے، درانجا ایک ایک جز بدل جائے، تو دوسرے ترکیبی جز میں بھی اس کے مناسب تغیر کرنا لازمی ہوگا۔ مثلاً اگر ب کو ہم با سے بدل دیتے ہیں، تو ٹ کی جگہ بھی ہم کو ٹا رکھنا پڑیگا۔ اس کی ایک عدم مثال اجلی نسبتوں میں ملتی ہے۔ فرض کرو کہ ۱۲ میں ۱ کو ۵ سے بدل دیا جائے تو اس نسبت کو قائم رکھنے کے لئے ہم کو ۲۰ سے بدلنا پڑیگا۔

اب دیکھو کہ تصوری احیا گزشتہ اسلاف پر مبنی ہوتا ہے، اس میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بوقت احیا ذہنی فعلیت اس تعلق کو بھی لوٹانا چاہتی ہے، جو اسلافی اجزائے اور ٹ کے مابین ہوتا ہے لیکن جو جز اعادہ کے وقت سامنے ہے، ممکن ہے کہ وہ اپنی نوعیت میں بعینہ ب نہ ہو بلکہ محض اس سے مماثلت رکھتا ہو۔ اس جز کا نام بارکھ لویہ بالکن ہے کہ اصل جزب سے اس ورجہ مختلف ہو کہ ٹ کے ساتھ ملکر اسی قسم کا کل نہ پیدا کر سکے، جیسا کہ بٹ تھا۔ لہذا اس خاص کل یا مجموعہ کو دوبارہ پیدا کرنے کے لئے ضروری ہوگا

کہ تصویری احیاء کی صورت ت کے بجائے ثاکی ہو۔

اس کی ایک نہایت معمولی قسم کی مثال یہ ہے، کہ شکر کا ایک ٹکڑا دیکھ کر اس کی مٹھائی کا تصور پیدا ہو جاتا ہے۔ اب اگر یہ شکر ایسی جگہ ہو، جو میری پہنچ سے باہر ہے تو اس کی جس مٹھائی کا تصور ہوگا، وہ بھی ایسی ہی مٹھائی ہوگی، جو مجھ کو مل نہیں سکتی گو گزشتہ تجربات میں جو شکر آئی تھی، وہ ممکن ہے، کہ آسانی سے قابل حصول رہی ہو، چھوٹی ٹکیاں اپنی گڑیا سے اس طرح کیلتی ہیں، کہ گویا وہ واقعی بچہ ہے۔ اس گڑیا سے اسی کے مثال مٹھائی تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن چونکہ یہ واقعی بچہ نہیں بلکہ محض گڑیا ہوتی ہے، اس لئے فرق بھی ہوتا ہے۔ مثلاً جب لڑکیاں اس کے منہ میں نوالہ دیتی ہیں، تو یہ توقع نہیں کرتیں، کہ یہ اس کو لگن بھی جائیگی۔ بلکہ اگر وہ واقعتاً لگن جائے، تو ان لڑکیوں کو حیرا چنبا ہوگا، اور ڈر جائیگی۔ غرض یہ کہ واقعی بچوں کی صورت میں جو تصورات پیدا ہوتے، ان کا صرف مثالی اعادہ ہوتا ہے۔

ان مثالوں میں تصویری تخلیق، جن علاق پر مبنی ہے، ان کا احیاء اختلاف کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن دوسری مثالیں ایسی ہیں، جن کی صورت ترکیب تمام تر اس غرض و غایت یا دلچسپی پر مبنی ہوتی ہے، جو احیاء کے وقت غالب ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے احیائی چیزیں ایسے علاق اختیار کر لیتی ہیں، جن میں کبھی پہلے یہ رونما نہیں ہوتی تھیں۔ مثلاً ایک شخص کی طبیعت کسی وقت ضلع جگت یا لطائف افزہ بنی کو چاہ رہی ہے، یا وہ علت معلول کے علاق کو معلوم کرنا چاہتا ہے، تو لازماً ترکیب کی یہ صورتیں، ان چیزوں پر چڑھ جائیگی، جن کا اختلاف سے اعادہ ہوا ہے، اور ان میں ایسی تبدیلی پیدا کر دینی، جو پیش نظر مطلب کے لئے ضروری ہے۔

مختلف افراد کی ذہنی ساخت میں، جو فرق ہوتا ہے، وہ بڑی حد تک اس

لے بعض لڑکے گڑیا کے سانسے زمین پر رکھا ناکھ دیتے ہیں۔ بعض اس کے منہ میں دیر تک نوالہ لگا کر رہتے ہیں، یا اس سے بھی بڑھ کر واقعیت پیدا کرنے کے لئے یہ کرتے ہیں، کہ اس کا کوئی دانت توڑ کر پیٹ وغیرہ سے منہ کے اندر تک کچھ غذا پہنچا دیتے ہیں بعض ایسی سختی تو نہیں کرتے، لیکن مصنوعیت کو مٹانے کیلئے یہ کرتے ہیں، کہ منہ کے پاس نوالہ لپکا کر ادھر ادھر گرا دیتے ہیں اور پھر دوسرا لپکاتے ہیں۔

اس تعلق یا دلچسپی و غرض کے ذوق نوعیت ہی پر مبنی ہوتا ہے، جس کا ان پر غلبہ ہوتا ہے بعض لوگوں کی توجہ زیادہ تر محض زمانی و مکانی مقارنت کے تعلقات پر رہتی ہے، بعضوں کی مجازی تشبیہات و استعارات پر، بعضوں کی صنائع و بدائع پر، بعضوں کی منطقی علاقئ پر۔ اور اسی اعتبار سے اُس ذہنی انتقال کی نوعیت بھی مختلف ہوتی ہے، جو ان کے سلسلہ تصور پر زیادہ غالب ہوتا ہے۔ ایک مدرسی یا متبع ارسطو کا ذہن قیاسی اشکال زیادہ بناتا رہتا ہے۔ اسی طرح بہت سے لوگوں کو خصوصاً جو ہنگل کے زیر اثر ہیں، ایک سسکانہ انتقال ذہنی کی خاص صورت زیادہ مطبوع ہوتی ہے، جس میں ذہن ایک انتہا سے دوسری انتہا کی طرف جاتا، اور پھر ان دونوں انتہاؤں کو ایک تیسرے جامع تر خیال میں ملا دیتا، بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے، کہ گزشتہ مواد کو تجربہ کو موجودہ صورت حال کے مطابق بنانے میں جس تبدیلی کی ضرورت ہے، وہ خود دورانِ احیاء ہی میں موجداتی ہے، اور دیکھ کسی مریض علیٰ تطبیق کی اضیاج نہیں ہوتی۔ مثلاً ضلعِ جلگت کا ایک پیرانا ماہر کسی لفظ کے تلفظ کو اس طرح ناواقف بدل دے سکتا، کہ نہ اس کو پہلے صحیح تلفظ کا خیال پیدا ہو، اور نہ اس بات کا حواس آئے، کہ جو ضلع وہ بولنا چاہ رہا ہے، اس کی خاطر اس تبدیلی کی ضرورت ہے۔

اسی طرح جو شخص فطرت سے موسیقی کی خاص مناسبت لے کر آتا ہے، مثلاً موزارٹ، تو اس کے ذہن میں گویا الہامی طور پر از خود تصورات ایسی صورت میں آتے ہیں، جو اس خاص فن میں اس کی تصور ہی تخلیق کے لئے پہلے ہی سے موزوں و مطابق ہوتے ہیں، لیکن انسان کی معمولی فکر یا سوچ میں ایسا نہیں ہوتا، بلکہ اختلاف کے ذریعہ سے جو گزشتہ مواد فراہم ہوتا ہے وہ نئے علاقئ میں اپنی جگہ حاصل کرنے سے پہلے، اپنے اندر ایک خاص تبدیلی چاہتا ہے۔ ایک اونچے چکنی چھال کے درخت پر چڑھنا ہے، جس کے لئے اس کے تنے میں چا تو وغیرہ سے ہم کو کچھ سیڑھیاں ایسی بنانا ہونگی کہ نیچے کی سیڑھیاں اپنے اوپر کی سیڑھیاں بنانے میں مدد دے سکیں۔ ان سیڑھیوں کا نفس خیال ہو کہ درخت پر نہیں پہنچا سکتا۔

یا ایک دوسری قسم کی مثال یہ لو، کہ ناول نویس ہمیشہ ایسے مناظر و اوقات و اشخاص کی فکر میں لگا رہتا ہے جو اس کے ناولوں میں کام آسکیں۔ اس طرح وہ اپنے ذہن میں ایسے مواد کا ذخیرہ کر لیتا ہے، جس کو عملِ اختلاف حسبِ ضرورت سامنے لاتا رہتا ہے

لیکن اس مواد سے جب وہ واقف کام لینا چاہتا ہے، تو اس کو بالعموم اپنے قصہ کی ترتیب و نوعیت کے مطابق ان میں مناسب انتخاب و تغیر سے کام لینا پڑتا ہے۔

اب آخر میں ہم کو چند الفاظ تصوری تخلیق کی اصل نوعیت و ماہیت کی نسبت کہہ دینا ہیں۔ یہ ایک کھلی ہوئی اور معلوم بات ہے، کہ وہن اپنے لئے نئے تصورات بنانے کی جو قوت رکھتا ہے، اس کے معنی یہ بھی نہیں ہوتے، کہ وہ عدم محض بالاشے سے ان کی تخلیق کر سکتا ہے۔ بلکہ بقول لاگ کے اس قوت کا کام فراہم شدہ مواد کی تحلیل اور سمجھنی نئی صورتوں میں اس کی ترتیب کے سوا کچھ نہیں ہونا۔ لیکن ترکیب و تحلیل کے الفاظ حقیقتہً اُس انسانی صناعتی سے ناخود مستعار ہیں، جو آدمی مادی چیزوں میں کرتا ہے، مثلاً پتھر، کان، مکان بنانا، بت تراشنا وغیرہ لیکن ہمارا سوال یہ ہے، کہ اُن ذہنی اعمال کی اصلی نوعیت کیا ہے، جن کو ہم استعارۃً تحلیل و ترکیب سے تعبیر کرتے ہیں؟ جواب یہ ہے، کہ ان اعمال کی حقیقت بس یہی ہے، کہ ذہن واقعی کے علم سے ممکن کے خیال کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ امکان کی بنیاد دراصل اس پر ہے، کہ چیزوں میں اقسام یا مراتب پائے جاتے ہیں۔ جہاں کہیں مختلف اشیا میں کوئی ایسا ماہ الا شتر اک پایا جاتا ہے، جو ان میں سے ہر ایک میں اپنا ایک مخصوص نفین رکھتا ہے۔ تو ان خاص خاص تعینات ہی کو ہم ممکن، احتمالات یا شقوق سے تعبیر کرتے ہیں۔ فرض کرو، کہ ہمارے اس کمرہ میں جتنی چیزیں ہیں، وہ سب شکل رکھتی ہیں، لیکن ہر ایک کی شکل مختلف ہے۔ یہ خاص خاص مختلف اشکال، نفس شکل کے (جو سب میں مشترک ہے) مختلف امکانات ہیں۔ البتہ صورت مفروضہ میں یہ تمام ممکن احتمالات ایسے ہیں، جو واقعا موجود ہیں، اور جن کو میں اسی حیثیت سے سمجھ رہا ہوں۔ کہ یہ واقعا موجود ہیں لیکن جس مشترک امر یعنی شکل سے بحث ہے، اُس کی نوعیت ایسی ہے، کہ اس کے ممکن احتمالات صرف وہی نہیں، جو اس وقت واقعا پیش نظر ہیں یا جو میرے گزشتہ تجربہ میں آچکے ہیں۔ بلکہ میرا ذہن اس کے ایسے احتمالات کا بھی تصور کر سکتا ہے، جن کا نہ کبھی پہلے مجھ کو تجربہ و ادراک ہوا ہے، اور نہ شاید آئندہ ہو۔ اسی طرح قد تمام انسان رکھتے ہیں، جو ایک کا دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔ لیکن جہاں تک واقعی تجربہ کا تعلق ہے۔ یہ اختلاف بس خاص حدود کے اندر ہی ہوتا ہے۔ مگر چونکہ یہ حدود نفس انسانی قد قاست کی حد میں داخل نہیں ہیں، کہ ان سے بڑا یا چھوٹا قد ہو ہی نہ سکے، اس لئے میں ایسے انسان کا بھی خیال کر سکتا ہوں

جو ایک میل لمبا ہو، یا یہ کہ اس کے پاؤں زمین پر ہوں، اور سر آسمان سے باتیں کرتا ہو۔ ان مثالوں سے تصوری تخلیق کی اصل نوعیت معلوم ہو جاتی ہے یعنی اس کا کام بس کسی مشترک شے یا اشیاء کے نئے نئے امکانات کا انکشاف ہے۔

لہذا اس بنا پر ذہن کا تخلیقی عمل بنانے یا پیدا کرنے کے بجائے دراصل محض انکشاف یا معلوم کرنے کا ہے۔ یہ نام ہے ایسے امکانات کے معلوم کرنے کا رجحان کا واقعی ہونے کی حیثیت سے کبھی تجربہ نہیں ہوا ہے۔ صرف براہ راست تجربہ نہ ہونے ہی کے لحاظ سے اس کو ایک نئی شے کی تخلیق خیال کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً جب میں سونے کے پہاڑ کا تصور کرتا ہوں، تو اس کو سناتا نہیں ہوں، بلکہ پہاڑ کی شکل و جسامت کے مختلف امکانات میں سے ایک کا انکشاف کرتا ہوں، اسی طرح سونے کو کبھی میں بناتا نہیں ہوں، بلکہ پہاڑ جیسی شکل و جسامت جن ممکن مواد سے تیار ہو سکتی ہے ان میں سے ایک کا تصور کر لیتا ہوں۔ لیکن اس ممکن احتمال کی اگر میں اپنے ذہن میں ایک تصویر بنا لوں، تو یہ تصویر نسبتاً میرا براہ راست تجربہ ہوگی۔ یہ تصویر اور جو ذہنی اثر یا میلان اس سے پیدا ہوتا ہے دونوں کا معنی میری توجہ کا عمل ہونا ہے۔ یعنی یہ میرے ذہن کی صناعی، اور اس کی تعمیر و تخلیق کا نتیجہ ہیں۔

۴۔ تصوری فعلیت کی اور اکی فعلیت کی طرح تصوری فعلیت بھی کا سیلاب یا ناکام ہو سکتی روانی میں رکاوٹ ہے۔ جس حد تک کہ یہ کا سیلاب ہوتی ہے اور اکی فعلیت کے مانند اختلاف عمل کے ساتھ قائم رہنا چاہتی ہے۔ لہذا اس طرح قائم رہنے

کا میلان اس دلچسپی یا غرض و غایت کے متناسب ہوتا ہے، جو اس میں پائی جاتی ہے۔ تصورات کے بہاؤ یا روانی میں روک اور تاخیر کا باعث مختلف قسم کی چیزیں ہوتی ہیں یہ روک عمل احیا و تخلیق دونوں میں واقع ہو سکتی ہے۔ جب یہ احیا و اعادہ میں واقع ہوتی ہے، تو محض یاد کا قصور ہوتا ہے، جیسا کہ مثلاً میں کسی شخص یا کتاب کا نام یاد کرنا چاہتا ہوں، اور نہیں آتا، اب اگر ہم کو اس کے یاد کرنے کی زیادہ ضرورت ہے، تو کم و بیش دیر تک اس کی کوشش جاری رہیگی۔ اور تمام پیش نظر وسائل سے ہم کام لینگے۔ فرض کرو کہ کسی دوست کا نام ہم یاد کرنا چاہتے ہیں، تو بچے بعد دیگرے ہم مختلف طرح سے اس کی کوشش کرینگے۔ ہم ان حالات اور چیزوں پر توجہ کرینگے، جن کا اس سے

کچھ تعلق ہے، جو شخص ہمارے پاس کھڑا ہے اس سے دریافت کریں گے، باہر ت سے ناموں پر بنیاد رکھ کر
کہ بتا دے اس ذریعہ سے اپنے سطاوب نام تک پہنچ جائیں وغیرہ وغیرہ۔ یہ سب کچھ اسی طرح
ہو گا، حساباً کہ عمل اور اک میں جو ماہ ہے، کہ کوشش بدل بدل کر ہم اصل مقصد کے حاصل
کر لے کر رہے ہیں۔

لیکن جب یہ روک تخلیقی فعلیت میں واقع ہوتی ہے، تو جہن ذہنی اعمال سے اس
پر غالب آنے کی کوشش کی جاتی ہے، وہ نہایت ہی پیچیدہ و مشکل ہو سکتے ہیں جس کی
عمدہ مثال پہیلیاں بوجھنے کی ہے۔ اس میں ہم کو ایسے ذہن پروردے کی ایسی سے معلوم کرنا
پڑتی ہے، جس سے پہلی کی تمام تہیں پوری ہو جاتی ہوں۔ اس لئے ہم کوشش پر کوشش
کر لے ہیں، کبھی ایک چیز کا خیال کرتے ہیں کبھی دوسری کا، اور گواہیں سے ہر چیز پر کچھ شراکت کو
پورا کر دیتی ہے، اگر سب پوری نہیں ہوتیں۔ یہاں بھی کوششیں بدل بدل کر حصول مقصد پر اسی
طرح آدمی قائم رہتا ہے، جس طرح نقار نڈانگ کی بلی بغیر سے لکنا چاہتی تھی، اور طرح اس میں کامیابی و ناکامی
دونوں کا امکان ہوتا ہے، انہی طرح اس میں ہوتا ہے، ایک اور مثال ہم ایسی لے سکتے ہیں، جن
میں نصورات کا بہاؤ کسی تند علی ضرورت کے تابع ہوتا ہے۔ وض کرو کہ ایک شخص فیدمانہ
میں ہے اور اس سے بھاگنا چاہتا ہے۔ سب سے بڑی دشواری جو اس راہ میں عائد ہے
وہ فیدمانہ کی دیواروں کی اونچائی ہے۔ گزشتہ تجربہ کی بنیاد پر اس کو معلوم ہے، کہ رسی کے
ذریعہ دیوار سے اتر جاسکتا ہے، لیکن موجودہ صورت میں اس کے پاس کوئی رسی نہیں۔
لہذا اس کو کسی ایسی سے کی ضرورت ہے، جو رسی کا کام دے سکے، یعنی جو اس کی پیش نظر
تدبیر کے لئے اسی طرح موزوں ہو جس طرح کہ رسی ہوتی۔ وہ مختلف چیزوں پر ذہن کو دوڑاتا ہے، اور
بالآخر اس کا خیال اپنی چادر اور کپڑے پر جاتا ہے، کہ ان سے یہ کام نکل سکتا ہے، ممکن ہے کہ
پہلی مرتبہ یہ خیال مفید نہ ہو، لیکن جن چیزوں کا اس نے اب تک خیال کیا ہے
چونکہ ان کی بہ نسبت چادر اور کپڑے سے یہ مقصد زیادہ پورا ہو سکتا ہے، اس لئے قدرۃً اُس کا
ذہن ان پر جہننا ہے، اور اپنی غرض کے مطابق کسی کی کسی طرح ان کو ڈھالنا چاہتا ہے۔ یہاں تک
کہ آخر کار اُس کو یہ بات سمجھ جاتی ہے، کہ ان کو بھاڑ کر رسی کی طرح بٹ لینا چاہئے، لیکن
یہ اُس شخص کی صورت ہوگی، جس نے اس طرح رسی بنانے کی تدبیر کو پہلے نہیں سنا ہے، یا
وہ شخص ہے جس نے اس تدبیر کو ایجاد کیا ہے۔ اس میں اور اس طرح کی تمام دیگر مثالوں

میں اختلاف مٹاؤں گا کہایت اہم حصہ ہوتا ہے۔ جو شخص دیوار بھانڈا چاہتا ہے، اس کا خیال اس طرف جاتا ہے کہ ایسے مٹنچہ یروگ رو سے بھی کام لیتے ہیں، اور کچھ اسی مثال کی بنا پر وہ اپنی موجودہ صورت حال میں بھی جہاں تک اس تدبیر سے کاربراری ہو سکتی ہے کرتا ہے۔

(۳)

باب

حافظ

۱۔ حافظ کی تعریف | بعض اوقات لفظ حافظ اس کے عام معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ لیکن یہ استعمال بہت زیادہ وسیع ہے جو خالی از قیاحت نہیں۔ بہتر یہ ہے کہ حافظ کو اجیائے لقوری کے لئے مخصوص رکھا جائے، جس حد تک کہ اجیائے لقوری کے محاکات ہوتا ہے اور جس سے اس کا اجیا ہوتا ہے اس کی شکل میں۔ بحاظ حالات کوئی تفسیر نہیں ہوتا۔ اجیائے لقوری کے اس محاکاتی پہلو کی بہترین مثال وہ صورتیں ہیں جن میں کہ وقتی عرض یا دلچسپی اس بات کی داعی ہوتی ہے کہ تجربہ ماضی کا اعادہ حتی الامکان اس کے اصل وقوع کے بالکل مطابق ہو۔ لہذا صحیح معنی میں لفظ حافظ کا اطلاق بالخصوص انہی صورتوں کیلئے سوزوں ہے۔ عدالت میں کوئی گواہ جب گواہی دیتا ہے، تو یہ حافظ کی تلخ مثال ہوتی ہے۔ اس کا ذہن گزشتہ واقعات و حوادث کا ہو بہو اسی طرح اعادہ کرنے میں کوشاں ہوتا ہے، جس طرح کہ وہ دراصل وقوع پذیر ہوئے تھے، ساتھ ہی وہ ان تلخ سے قطع نظر کرتا جاتا ہے جو بعد میں ان واقعات سے اس نے اخذ کئے یا جو اس وقت وہ اخذ کرنے پر مائل ہوتا ہے۔ بروقت وقوع جو تلخ اس نے نکالے تھے ان کو وہ تاہم امکان تلخ ہی کی حیثیت سے یاد کرتا ہے، نہ کہ اور اکات کی حیثیت سے۔

عدالت میں گواہ اپنے ذاتی تجربات کا تاہ امکان انھیں زمانی طاعت کے ساتھ
 اعادہ کرتا ہے جن میں کہ وہ دراصل واقع ہوئے تھے۔ اس کو ذاتی یا شخصی حافظہ کہہ سکتے ہیں۔
 لیکن ایک بڑی صنف ایسی صورتوں کی بھی ہے جن میں حافظہ غیر شخصی ہوتا ہے۔ ان صورتوں میں
 جس شخص کو انسان یاد کرتا ہے وہ اس کے ذاتی تجربہ کا حاصل کہ وہ علم ہوتا ہے نہ کہ وہ
 جزئی واقعات جو اس کے حصول میں پیش آئے تھے۔ طالب علم جب انگریز سے متروغ کرتا ہے
 تو ابتداً اس کا میلان یہ ہوتا ہے کہ کتاب کو لفظ بہ لفظ رٹ لے۔ لیکن طالب علم کے
 بعد اس کے ذہن میں انگریزی مسائل کے ثبوت کا محض عام طریقہ باقی رہ جاتا ہے۔ کتاب
 کے الفاظ بڑی حد تک وہ بھول چکا ہوتا ہے اور دوران تعلیم میں جو واقعات پیش آئے
 تھے وہ تو یقیناً بہت کچھ فراموش ہو جاتے ہیں۔ یعنی اس کو وہ خاص مواقع یاد نہیں رہتے
 جب کہ وہ کتاب لیکر کوئی شکل یاد کرنے کے لئے بیٹھا ہو گا۔ اس کو اپنی وہ غلطیاں یاد
 رہی ہوں گی جو اس شکل کو سناتے وقت ہوئی تھیں۔ وہ انھیں امور کو یاد کرتا ہے جسکی ضرورت
 ہوتی ہے اور غیر متعلق باتوں کو فراموش کر دیتا ہے۔ یہ عمل سوچنے اور کام کرنے کی عادت قائم
 کرنے کے بالکل مائل ہے۔ عادت قائم کرنے کی طرح اس عمل کی بھی دو شرطیں ہیں۔ ایک
 تو اس کے دوسرے طلب کی وہ نوعیت اصلہ جسکی باہر طلبی اعمال اپنا مطلوب حاصل ہو جائے پر ختم ہو جانے
 ہیں کسی شخص کو بر زبان یاد کرنے پر بھی یہی صادق آتا ہے۔ مثلاً شاہان انگلستان کی
 سخت نشینی اور موت کی تاریخوں کو یاد کرنے وقت ایک لکھا اپنی کتاب میں انکو بار بار دیکھتا
 اور دہراتا جاتا ہے لیکن آخر کار کتاب دیکھنے وغیرہ کے یہ جبری واقعات بھول جاتا ہے
 اُس کو اپنی وہ کوششیں یاد نہیں رہتیں جو ان تاریخوں کو حفظ کرنے کے لئے اس نے کی
 تھیں اور نہ ان غلطیوں یا ناکامیوں کا خیال رہتا ہے جو اس کوشش میں پیش آئی تھیں۔

۲۔ اچھا اور برا حافظہ | جیسے حافظہ کی صورتیں حسب ذیل ہیں (۱) جلد یاد ہو جانا (۲) دیر تک
 یاد رہنا (۳) جلد اور صحیح طور پر یاد آ جانا بعض اشخاص جلد اور آسانی سے یاد کر لیتے ہیں
 لیکن بھول بھی جلد ہی جاتے ہیں بعض کو یاد دیر میں ہوتا ہے ایک مرتبہ یاد ہو جانے
 کے بعد پھر دیر تک محفوظ رہتا ہے جس صورت میں کہ حافظہ دیر پا یعنی انسان کو کچھ ایک بار یاد
 کر لیتا ہے اسکو جلد نہیں بھولتا، اس میں بھی یہ ممکن ہوتا ہے کہ یاد کرتے وقت بات جلد یاد نہ آئے۔
 اچھے حافظہ کی چوتھی علامت اس کا سو دمند کار آمد ہونا ہے، یعنی حسب ضرورت

حیزوں کا بروقت یاد آجانا۔ ایک شخص کا حافظہ سہابت وسیع ہونے کے باوجود ممکن ہے کہ اس لحاظ سے سو مند نہ ہو۔ مثلاً دو ڈانسی سپہن کے ذہن میں گر و گیر یا ساہوکار کے گودام کی طرح ہر قسم کی چیزیں اس طرح بے ترتیب بھری ہوئی تھیں کہ بہ وقت ضرورت کسی شے کا پتہ نہیں چل سکتا تھا، جو لوگ امتحان کی خاطر کتاب کو محض رٹ لینے ہیں ان کو اکثر اس کا نہایت تلخ تجربہ ہوتا ہے۔ اگر سوالات ایسے صاف ہیں کہ ان کے جوابات براہ راست اسی رٹ ہوئی کتاب سے دئے جاسکتے ہیں تب تو خیر ان کو کسی قسم کی وقت نہیں ہوتی۔ لیکن اگر سوال ایسا ہے جس کے جواب میں ان کو اپنا علم کتاب کی ترتیب سے ذرا مختلف طریق پر پیش کرنا پڑتا ہے، تو بس چولیس ڈیجلی ہو جاتی ہیں۔ گو جواب کا سارا مواد جو کچھ انہوں نے رٹا ہے اسی کے اندر موجود ہوتا ہے، تاہم وہ صحیح جواب دینے سے قاصر رہتے ہیں۔ کیونکہ ان کے ذہن میں اس خاص سوال کا اپنے جواب کے ساتھ کبھی امتلاف نہیں ہوا ہے۔

جلد یاد ہونا بڑی حد تک اُس دلچسپی کی کمی یا زیادتی پر مبنی ہوتا ہے، جو کسی آدمی کو اصل تجربہ کے ساتھ ہوتی ہے۔ جو چیز توجہ کو ذرا دیر کے لئے محض سرسری طور پر منعطف کرتی ہے وہ بھی یاد نہیں رہتی۔ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ ہم نہ صرف ان چیزوں کو یاد کر لیتے ہیں، جو بجائے خود دلچسپ ہوتی ہیں، بلکہ جو باتیں ان سے ضمنی تعلق رکھتی ہیں وہ بھی یاد رہ جاتی ہیں، جو بجائے خود ان سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی۔ مثلاً بچہ کو حروف تہجی سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی لیکن اگر یہ لکٹوں کے بنے ہوئے ہوں تو بالعموم اسے یاد ہو جاتے ہیں۔ باقی جس حد تک کہ قوت حافظہ دلچسپی پر منحصر نہیں ہوتی، اس حد تک اس کی توجیہ اصل خلقی قابلیت سے کرنی پڑیگی۔ لیکن زیادہ تر حافظہ کی خلقی قابلیت اُس شے کے ساتھ خلقی دلچسپی مبنی ہوتی ہے جس کو آدمی یاد یا محفوظ کرتا ہے۔ موزارٹ چودہ سال کی عمر ہی میں شکل سے شکل گانے کو صرف ایک بار سن کر اپنی یاد سے حرف بہ حرف لکھ دے سکتا تھا لیکن ساتھ ہی موزارٹ کا ذوق موسیقی اس کو اس بات پر بھی مجبور کرتا تھا کہ اصل گانے کو بجا انہماک و توجہ کے ساتھ سے بعض دیوانوں میں فوق العادہ قوت حافظہ پائی جاتی ہے۔ مثلاً وہ بے ربط الفاظ کے ایک طویل سلسلہ کو ایک ہی بار سن کر دہرا سکتے ہیں۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ دیوانوں کا

دائرہ دلچسپی نہایت ہی تنگ ہوتا ہے اور اسی لئے ان کی توجہ زیادہ قوی ہوتی ہے۔ یہ محض زمان و مکان کے انصال کے علاوہ اور مشکل سے کوئی تعلق سمجھ سکتے ہیں۔ لہذا ان میں ایسی باتوں کی یادداشت کی فوق العادت قوت ہوتی ہے، جو محض زمانی و مکانی سے انصال رکھتی ہیں۔ خارجی ارسامات کے محض سیکے بعد دیگرے پیدا ہونے سے جو امکانات ان میں پیدا ہو جاتے ہیں ان کے مقابلہ کے لئے دیگر امکانات نہیں موجود ہوتے۔

یاد رہنے کی مدت کا تفاوت بھی زیادہ تر دلچسپی ہی پر موقوف ہے۔ البتہ یہ بات ملحوظ رکھنی چاہئے کہ جس قسم کی دلچسپی کسی شے کے یاد کرنے میں باعث سہولت ہوتی ہے ضروری نہیں کہ وہی اس یاد کو قائم رکھنے میں بھی سب سے زیادہ مؤثر ہو۔ وکیل اپنے مقدمہ کی جزئیات ذہن نشین کر لیتا ہے لیکن ان میں سے اکثر کو جلد ہی سہول جاتا ہے۔ کیونکہ مقدمہ کے ختم ہو جانے کے بعد ان کی دلچسپی بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس اصل مقدمہ کے حاض قانونی پہلو یاد رہ جاتے ہیں کیونکہ ان سے پیشہ کی بنا پر مستقل دلچسپی ہوتی ہے۔ مدت بادیں ایک اور شے کو بھی بڑا دخل ہوتا ہے، یعنی جس بات کو آدمی نے یاد کیا ہے، اس کی تکرار۔ طالعلم جب کوئی سبق یاد کرتا ہے، تو اس کو بار بار دیکھنا پڑتا ہے یہاں تک کہ یہ بالکل ذہن نشین ہو جاتا ہے۔ باقی حافظہ کی قوت ماسک کے جن اختلافات کی توجہ دلچسپی اور کثرت تکرار دونوں سے نہیں ہو سکتی، ان کو پیدا نشی سمجھنا چاہئے۔ یہ امر ہنور معرض بہت میں ہے کہ یہ پیدا نشی قابلیت دلچسپی میں معین ہوئے بغیر حافظہ کے لئے کس حد تک معین ہو سکتی ہے۔

جن حالات و شرائط پر حافظہ کا کارآمد ہونا منحصر ہوتا ہے، وہ مختلف قسم کے ہیں۔ جس شخص کو بہ وقت ضرورت گذشتہ تجربات فوراً یاد آ جاتے ہیں، کہا جاتا ہے، کہ اس کا علم مرتب و منظم ہے۔ مجموعی طور پر اس کے معلومات اس شخص کے مقابلہ میں بہت کم ہو سکتے ہیں، جس کے علم میں کوئی نظم و ترتیب نہ پائی جاتی ہو۔ پھر بھی اس کا حافظہ عملی و نظری اغراض کے لئے بہت زیادہ مفید ہوتا ہے، بلکہ استغاثی سوالات تک کے جوابات و لطیف احسن دے سکتا ہے۔ اس فرق کو سمجھنے کے لئے ہم کو یہ ملحوظ رکھنا چاہئے کہ بعض آدمیوں کو ذرا سی نشان دہی پر بات یاد آ جاسکتی ہے، لیکن اگر یہ نشان نہ دیا جائے تو بالکل یاد نہیں

آتی۔ یہ ہو سکتا ہے کہ میں کسی شعر کے پہلے مصرعہ با ضرب الہاب لفظ کو سن کر پورے شعر کا اعادہ کر دوں، لیکن اسی شعر کو بغیر تہی نشان وہی کے اگر تہی نشان ہی موقع پر پیش کرنا چاہوں تو بار بار ایسا ہوتا ہے کہ کسی طرح یاد نہیں آتا۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس شعر کے معنی پر اس خاص موقعہ یا اس کے مائل مواقع استعمال کے لحاظ سے کبھی میرا خیال نہیں گیا تھا۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ اس معنی پر خاص طور سے غور کیا گیا، بلکہ صرف اسی قدر کافی ہے کہ بس ایک عمومی حیثیت سے ذہن ان سے آشنا ہو مثلاً اگر میں یہ دکھانا چاہتا ہوں کہ کسی شعر میں حقیقی و مجازی معنی میں جو تعلق ہوتا ہے، وہ اکثر تہی کی مادی نوعیت و ساخت کی یکسانی پر نہیں مبنی ہوتا، تو اس کی مثال میں، عائب کا یہ مصرعہ پیش کر سکتا ہوں کہ ع مدول حسرت زدہ مقام کدہ لذت درو، ظاہر ہے، کہ حسرت زدہ دل، اور دوسرے خواں میں کیا یکسانی ہے۔

غالب کے اس شعر کو اپنے دعویٰ کی مثال میں پیش کرنے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ میں نے اس پر خاص حثیت سے کبھی غور کیا ہو۔ اللہ بضروری ہے کہ اس قسم کی دیگر مثالیں میرے ذہن میں پہلے گزرنے لگی ہوں جس قدر زیادہ میں ایسی مثالوں سے اپنے ذہن کو مانوس کر چکا ہوں گا، اسی قدر آسانی سے پُرانی مثالوں کا اعادہ کر سکوں گا اور نئی مثالیں دے سکوں گا لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ حافظ کی سود مند کی کا انحصار صحیح قسم کے استعارات قائم کرنے پر ہے۔ ۲۔ کا ایک خاص قسم کے تعلق سے ساتھ ب کو یاد دلادینا، اس پر سمجھ رہے کہ ہم ادب پر کبھی پہلے اس تعلق کے لحاظ سے توجہ کر چکے ہوں یا ادب کے متناہ دیگر چیزوں کے مابین اسی طرح کے تعلقات کا خیال پہلے آچکا ہے۔

۳۔ امتداد زمانہ سے اگر یہ خاص خاص چیزوں کا حافظ مختلف حالات و استخاص میں مختلف حافظ میں زوال عرصوں تک قائم رہنا ہے۔ لیکن عام کلیہ یہ ہے کہ اگر اس کی تحدید نہ ہو تو رہتے تو مہر و ایام سے یہ زائل ہونے لگتا ہے۔ پروفیسر انگھاس

نے امتداد زمانہ اور زوال حافظ کا کئی تعلق معلوم کرنے کے لئے اختبارات سے کام لیا ہے اُس نے اس غرض سے بے معنی سرحر فی الفاظ کی کئی فہرستیں رٹ ڈالیں۔ ہر فہرست میں بارہ سے لیکر چھتیس الفاظ تک تھے ایک فہرست کو حفظ کر لینے کے بعد کچھ عرصہ تک اس کے الفاظ دہرانے کی کوشش نہیں کی گئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ فہرست الفاظ مسلسل و مکمل طور پر یاد نہیں رہی۔ اس اعتبار سے معلوم یہ کرنا تھا کہ اب دو بارہ ان کو حفظ کرنے میں پہلے

کی بہ نسبت کتنا وقت صرف ہو گا۔ اس سے ذہنی میلانات کی زوال پذیری کا ایک کمی اندازہ ہو جاتا ہے، اور یہ معلوم ہو جاتا ہے، کہ اس زوال پذیری اور امتداد زمانہ میں کیا تعلق ہے۔ چنانچہ جب بیس منٹ کے وقفہ کے بعد دوبارہ اس لئے حفظ کرنا چاہا تو بہ نسبت پہلے کے قریباً ۴۴ فی صدی وقت صرف کرنا پڑا۔ اسی طرح ۲۴ منٹ کے بعد قریباً ۶۶ فی صدی ۲۴ منٹ کے بعد قریباً ۶۶ فی صدی اور دونوں کے بعد قریباً ۲۴ فی صدی وقس علیٰ ہذا۔ اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ اگرچہ زوال پذیری کی مقدار امتداد زمانہ سے بڑھتی جاتی ہے تاہم جتنا وقفہ زیادہ ہوتا اس کے اعتبار سے یہ نسبت کم ہوتی جاتی ہے۔

۴۔ حافظہ کے اوصاف عام طور پر ہم کہتے ہیں کہ فلاں شخص کا حافظہ اعداد و شمار کے لئے اچھا ہے مگر لوگوں کی صورت یاد نہیں رہتی وغیرہ وغیرہ۔ علمی یا لطیف حیثیت سے اس تقسیم کو اور زیادہ آگے بڑھانا ہو گا۔ چونکہ حافظہ احیائے تصویری کی قوت کا نام ہے، لہذا ہر تجربہ کے تصویری طور پر احیائے لئے ایک علیحدہ حافظہ ہونا چاہئے، نہ صرف ناموں بلکہ ہر نام کے لئے جداگانہ حافظہ بننا پڑیگا

عمرھی۔ مام خیال سمجھ ہے کہ خاص خاص اوصاف اشیا کے لئے الگ الگ حافظہ ہوتا ہے۔ سو آرٹ کا حافظہ موسیقی کے لئے بہایت قوی تھا، لیکن ممکن ہے۔ اعداد و شمار کیلئے بہت ہی مافض رہا ہو۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کا حافظہ الفاظ کے لئے بے حد عمدہ ہو، لیکن ساتھ ہی واقعات اور تاریخیں بہت کم یاد رہتی ہوں یہ اختلافات بڑی حد تک پیدا ہوتی ہوتے ہیں تاہم خاص خاص اوصاف حافظہ کو ترقی بھی دی جاسکتی ہے۔

۵۔ مشق سے حافظہ کی یہ یقیناً صحیح بات کہ کمی خاص ضعف حافظہ کی مشق سے اس صف میں ترقی ہو جاتی ہے مثلاً طویل مشق کے بعد تھک کر تعالٰیٰ اپنی نقل کو جلد ترقی اور آسانی سے یاد کر لے لگتے ہیں۔ یہی حال پادریوں کا ہوتا ہے کہ ان کو دعائیں وغیرہ جلد حفظ ہو جاتی ہیں مشق کے یہ اثرات تصویری احیاء کی ان ہی خاص اقسام تک محدود نظر آتے ہیں جن کی مشق کی جاتی ہے جو شخص الفاظ کے حافظہ کو ترقی دیتا ہے اس سے اس کے مقامات کا حافظہ ترقی نہیں کر جاتا۔

لیکن ایک مقول بننا یہ کہا جاسکتا ہے، کہ حافظہ مشق سے براہ راست ترقی نہیں

کرنا۔ کیونکہ یاد کی قوت اس توجہ کی نوعیت و کمیت پر موقوف ہوتی ہے، جو اصل پر۔ کی طرف کی جاتی ہے۔ مشق کا اثر براہ راست توجہ پر ہوتا ہے نہ کہ حافظہ پر۔ غالباً پروفیسر جیمز کا یہی صحیح ہے کہ وہ حافظہ کی ساری ترقی انسان کے اس معتاد طریق کی ترقی پر مشتمل ہوتی ہے جس کے ساتھ وہ واقعات کو ذہن نشین کرتا ہے یا مشق سے سیکھنے کی نوعیت ترقی کرتی ہے نہ کہ محفوظ رکھنے کی جیسے کہتا ہے کہ وہیں لے اس بارے میں متعدد متضاد افکاروں سے نہایت احتیاط کے ساتھ سوالات کئے ہیں۔ سببوں نے یہی کہا کہ نقلوں کے سیکھنے کی مشق سے حافظہ میں کسی قسم کا فرق پیدا نہیں ہوتا۔ صرف اتنا ہوتا ہے کہ نقل کا باقاعدہ صحیح طور پر مطالعہ کرنے کی قوت بڑھ جاتی ہے۔ کیونکہ اس مشق کے بعد لب و لہجہ اور حرکات جسم وغیرہ کی بہت سی مثالیں پہلے ہی سے ان کے ذہن میں ہوتی ہیں، بلاشبہ پروفیسر جیمز کا خیال صحیح ہے کہ مشق سے حافظہ کو جو کچھ ترقی ہوتی ہے وہ دراصل توجہ کی ترقی اور اس کے ٹھیک راستہ پر لگ جائے کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یاد کو یہی کوشش توجہ کر نیکی کو شش بار بار اور طویل توجہ سے ہم نہ صرف اشیاء کے باقی رہنے والے اثرات کو زیادہ دیر یاد کر دیتے ہیں، بلکہ ساتھ ہی ہم ان میں اور دوسری اشیاء میں تعلق قائم کر لیتے ہیں اور اس طرح ان اشکال کو بڑھا لیتے ہیں جو افراد اور مجموعان کے اجزاء میں معین ہوتے ہیں۔

اس خیال کی رو سے فوت ماسکہ ہر فرد کے ساتھ اس کی عام عضویاتی ساخت کے ایک لازمی جز کی حیثیت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ ایک روحانیاتی وصف یا خاصہ ہے جو انسان کو اس کے جسمانی نظام کے ساتھ عطا ہوتا ہے اور جس کو وہ کبھی بدل نہیں سکتا۔ البتہ صحت و مرض میں اس کی حالت مختلف ہوتی ہے اور یہ بات تو مستادہ سے ثابت ہے کہ جب انسان تازہ دم و مستعد ہوتا ہے، اس وقت یہ قوت زیادہ ہوتی ہے، اور جب تنہا کا ماندہ یا بیمار ہوتا ہے، تو کم ہوتی ہے۔ لیکن بس اس سے زیادہ ہم کچھ اور نہیں کہہ سکتے۔

مشق سے قوت حافظہ میں طبع ترقی کرتی ہے اس کے سمجھنے کے لئے ہم کو

اس نکتہ کی طرف رجوع کرنا چاہئے جس کی تشریح ہم احیائے مائیات کی بحث میں کر چکے ہیں۔
 مماثل تجربات اپنی مماثلت کی حد تک ایک ہی ذہنی سیلان رکھتے ہیں۔ مماثلت پر مبنی اختلاف میں یہ زیادہ مماثل
 طور پر نظر آتا ہے۔ ایک شخص کو دیکھ کر کسی مماثلت کی بنا پر مجھ کو دوسرا شخص یاد آ جاسکتا ہے۔ اگرچہ
 یہ ہو سکتا ہے کہ وجہ مماثلت کو میں نہایت غور و فکر کے بعد بھی نہ معلوم کر سکوں۔ پھر بھی ایک
 شخص کے دیکھنے سے جو اثر یا رجحان میرے ذہن میں جھوٹا متلا۔ وہ دوسرے کے دیکھنے سے نتیجہ
 ہو جاتا ہے۔ لہذا ان دونوں تجربات نے اپنے نتیجے جو اثرات ذہن میں جھوٹے پڑے ہیں، ان
 میں کوئی نہ کوئی مشترک خضر و زہر ہونا چاہئے۔ غرض جہاں تک مماثلات کا مماثلات کے ذریعہ سے
 احیاء ممکن ہے، ان کے ذہنی اثرات میں کچھ نہ کچھ اشتراک ہونا لازمی ہے یہی اس اختلاف
 بھی صادق آتا ہے، جس کی بنیاد اثنال یا قرب پر ہوتی ہے۔ اگر ب اوج کے اختلاف
 کی بنا پر سر میں کو یاد لاتا ہے، تو ب نے جو اثر ذہن پر چھوڑا ہے، اس کے وقوع پر اس کا اثر
 نتیجہ ہونا ناگزیر ہے۔ لہذا اب اور سر نے جو اثرات یا رجحانات جھوٹے ہیں وہ ایک
 دوسرے سے بالکل الگ نہیں ہو سکتے ہیں۔

جس حد تک کہ ذہنی اثرات میں یہ اشتراک یا تداخل موجود
 ہوتا ہے، ٹھیک اسی حد تک کسی خاص صنف تجربات کے حافظہ کی مشق اپنے مماثل
 تجربات کے حافظہ کو ترقی دیگی۔ جب آدمی کسی اجنبی زبان کے سیکھنے میں کچھ ترقی کر لیتا ہے،
 تو پھر مزید ترقی اسی لئے آسان ہو جاتی ہے، کہ وہ اس زبان کے کچھ عام خصوصیات سے آشنا
 ہو چکا ہے۔ جس کو پھر بار بار از سر نو نہیں سیکھنا پڑتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس طرح حافظہ
 کے کسی خاص رخ کی جو ترقی ہوتی ہے، اس سے اس کی عام ترقی کا نتیجہ نہیں نکلتا بلکہ یہ ترقی
 صرف مماثل تجربات تک بقدر مماثلت محدود رہتی ہے۔ مثلاً زبانہ الی کے حافظہ کی ترقی سے
 ۶۔ زمانہ نامی کی یاد یا کیمیائی اصول و قواعد کا حافظہ نہیں ترقی کر سکتا۔ اب تک ہم نے
 حافظہ کے ایک نہایت ہی اہم پہلو کا ذکر نہیں کیا ہے۔ وہ یہ کہ

جب ہم واقعات یا اشیاء کو یاد کرتے ہیں۔ تو اکثر ہم یہ بھی سمجھتے ہیں
 کہ گزشتہ زمانہ میں ہم کو ان کا تجربہ ہو چکا ہے۔ لیکن اس پہلو پر بحث یہاں ضروری ہے۔
 اور نہ مناسب کیونکہ اس کا تعلق دراصل علاقہ زمانی کے تصور ہی استحضار کے
 عام سوال سے ہے، جس کی بحث آگے باب ۶ و ۷ میں آتی ہے۔

باب (۴)

تصور، موازنہ اور تعقل

التصوری پیش بندی اور اس کی فعلیت اشیا کے درجہ کی واقعی موجودگی کے تابع و تحت اور اس کی پیش دستی میں ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اور اس کی فعلیت ہمیشہ جسم اور آلات حس کی پہلے سے تیاری یا پیش دستی کو مستلزم ہوتی ہے۔ لیکن فرق

یہ تیاری براہ راست گزشتہ یا موجودہ ارتقائات ہی پر مبنی ہوتی ہے، اس میں مستقبل کی کوئی پیش بندی نہیں ہوتی ہے، بلکہ یہ محض ایک انتظاری حالت پر مشتمل ہوتی ہے۔ اور اس کی شعور اپنے تجربہ میں اگر کوئی تصرف کر سکتا ہے، تو صرف جسم کی واقعی حرکت کے ذریعہ سے۔ مگر جسم کی کوئی حرکت ایسی نہیں ہو سکتی جو اپنے خاص زمانہ سے آگے نکل جائے۔ تیز سے تیز جانور بھی جست کرتے مستقبل میں نہیں پہنچ سکتا۔ بخلاف سلسلہ تصورات کے کہ یہ ہم کو زمانہ مستقبل میں پہنچا دے سکتا ہے۔ ہم کسی انجام کی تصوری پیش بینی سے خیال کی ابتدا کر سکتے اور آغاز و انجام کی باہمی کڑیوں کے سلسلہ پر آزادی کے ساتھ ادھر ادھر اپنے خیال کو دوڑا سکتے ہیں۔ چنانچہ اگر اس سلسلہ کے وسط میں ہم کو کسی دشواری کا سامنا ہو، تو جس نقطہ پر یہ دشواری رونما ہوتی ہے، ضروری نہیں کہ وہیں ہم اس کا علاج کریں۔ بلکہ ہم پیچھے یا بالکل شروع میں لوٹ جا کر زمرہ نو پھر اپنے سلسلہ خیال کو مناسب طریقہ سے ترتیب دے سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس عمل میں ہر قسم کا تغیر و تبدل اور از سر نو ترتیب و طبیعت سب کچھ ممکن ہے، جو اور اس کی شعور کے لئے ناممکن ہے۔

۲۔ عقلی تحلیل و ترکیب اور اس کے برخلاف تصور کسی نہ کسی طرح کی اور کسی کسی درجہ کی تعمیر کو فرد مستلزم ہوتا ہے جو معلوم ہو چکا ہے کہ ذہنی مثالوں پر نسبت اپنے ارتسابات کے بالعموم دھندلی اور جھل ہوتی ہیں۔ یعنی ان میں واقعی تجربہ یا ارتسام کا ساتعین و تشخص نہیں ہوتا۔ لیکن مثال کے تعین و تحدید میں یہی اس کے ان معنی کو بھی نسبت غیر محدود و نامستعین بنا دیتی ہے، جن کا انحصار نفس اسی مثال کے پیش ذہن ہونے پر ہوتا ہے۔ اسی لئے نفس مثال بجائے خود مختلف و متحدہ چیزوں کی نمائندگی کا کام دے سکتی ہے۔ مثلاً اگر میں دولت کا خیال کروں، تو اس سے میرے ذہن میں مال تجارت کے گھٹوں کی ایک مبہم سی تصویر پیدا ہو جاسکتی ہے، لیکن یہی ذہنی تصویر اس وقت بھی پیدا ہو سکتی ہے، جب کہ میں کسی تجارتی بندہ رگاہ یا مال گو دام کا خیال کر رہا ہوں۔ اسی طرح اشرفیوں کا ایک توڑا دولت بخیل یا بنگال بنک سب کی نمائندگی کر سکتا ہے۔ سدا و رٹے کی ذہنی تصویر کھودنے کے فعل باغ، یا گورکن کی قائم مقامی کر سکتی ہے۔ لیکن ذہنی مثال کا محض یہ عدم تعین کلی تصورات کی شروعات کی توجہ کے لئے کافی نہیں۔ اصل یہ ہے کہ فعل تعمیر کو صرف اس میں منحصر کر دینا، کہ وہ بعض تعینات و تفصیلات کو حذف یا کم کر دیتا ہے، اور حوری بات ہے۔ کیونکہ اس سببی عمل کے ساتھ ساتھ ایک ایجابی عمل بھی پایا جاتا ہے۔ ہر سلسلہ خیال کسی نہ کسی ایسی غرض و غایت یا دلچسپی کے ماتحت ہوتا ہے۔ جو اس کی رہنما اور اس پر متصرف ہوتی ہے جس کی بنا پر اس کی حیثیت ایک تصور ہی مجموعہ یا کل کی ہو جاتی ہے۔ باقی اس تصویری احضاریں واقعی اور اک کی جن تفصیلات کو حذف کر دیا جاتا ہے، اس کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے، کہ یہ ہمارے تصویری مجموعہ کے لئے موزوں نہیں ہوتیں۔ واقعی اور اک کی پوری تفصیلات کو ذہنی فکر کی تعمیر میں استعمال کرنا ایسا ہی ہو گا، جیسے بے گھرے ہوئے پتھروں سے مکان بنانا۔ عمل تعمیر کے مذکورہ بالا ایجابی پہلو کو پیش نظر رکھنے کے بعد یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے، کہ تصویری احضاریں جو عدم تعین ہوتا ہے، اس کی تلافی بالواسطہ ایک اور قسم کے تعین سے ہو جاتی ہے۔ جو چیز الگ الگ مثالوں اور ان کے معنی میں مبہم و نامستعین ہوتی ہے، وہ سلسلہ خیال کی ترقی کے ساتھ واضح و مستعین ہوتی جاتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر الگ الگ مثالوں میں جو کچھ کمی ہو، اس کا سلسلہ ان کے اُن باہمی ملائ

سے ہوتا ہے، جن کی بنا پر یہ ایک تصویری کل یا مجموعہ کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ غرض اس طرح تحلیل کے ساتھ ساتھ ترکیب کا بھی ایک عمل جاری رہتا ہے۔ عمل تحلیل کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ واقعی ادراک کو توڑ کر اس کی تفصیلات میں سے بعض ایسے اجزاء کا انتخاب کر لیتا ہے، جو اپنے واقعی ادراک کے برخلاف کم و بیش ایک عمومی یا عقلی نوعیت رکھتے ہیں۔ لہذا اس تحلیل کو عقلی تحلیل اور اس کے مقابل کی ترکیب کو عقلی ترکیب کہا جاسکتا ہے۔ گویا جن اجزاء کو انتخاب کر کے الگ کر لیا گیا تھا، وہ عقلی ترکیب کی بدولت ایک نئے مجموعہ یا کل کی صورت پیدا کرتے ہیں مکان بنانے میں بھی یہی ہوتا ہے کہ پہلے ہم پتھروں کو کھودتے اس کے بعد گڑھتے، اور پھر ان سے ایک نئی عمارت بناتے ہیں۔ اس کی تفہیم و تشبیح کے لئے کسی سلسلہ واقعات کا اسی زمانی ترتیب کے ساتھ صرف یاد کر لینا کافی ہے، جس ترتیب کے ساتھ کہ وہ واقعات حسی تجربہ میں آئے تھے۔ یا چند چیزوں کا اسی مکانی ترتیب سے ذہن میں اعادہ کر لیا جائے، جس ترتیب سے کہ ان کا واقعات حسی احضار ہوا تھا۔ اب یہ اور وہ یہاں کہے الفاظ حسی ادراک اور تصویری اعادہ کے نقطہ نظر سے مختلف معنی رکھتے ہیں۔ حسی لحاظ سے اب کا لفظ ہمیشہ جس کے واقعی وقت پر دلالت کرتا ہے، اور یہاں سے مراد ہمیشہ واقعی جگہ ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے جب ہم کسی سلسلہ واقعات کا باعتبار زمانہ کے ذہنی اعادہ کرتے ہیں، یا اشیاء کے کسی مکان یا جگہ میں ہونے کا تصور کرتے ہیں، تو واقعی حس مفقود ہوتی ہے، اور یہ جو کچھ اب یا یہاں موجود ہے اس کی تیسرا کام نہیں دے سکتی جو تفصیلات واقعی ادراک میں تجدید و انفرادیت کا کام دیتی ہیں وہ تصویری اعادہ کی صورت میں بڑی حد تک مفقود ہوتی ہیں۔ لہذا تصویری ادراک اور یہاں کی تجدید کسی دوسرے طریقہ سے کرنا پڑیگی۔ درحقیقت ان کی تجدید ان نئے مرکبات سے ہوتی ہے جن میں یہ داخل ہوتے ہیں، اور بالکل اضافی الفاظ بن جاتے ہیں۔ فرض کرو کہ میں اپنے ناشتہ کا خیال کر کے، اس کی ذہنی تصویر قائم کرنا چاہتا ہوں

لے میں نے یہاں بصری تشاؤلات کا سلسلہ فرض کیا ہے، کیونکہ الفاظ یا زبان کی بحث اچھے باب میں ہوگی۔ لیکن واقعہ کے لحاظ سے اکثر آدمی گزشتہ سلسلہ واقعات کا ذہنی اعادہ الفاظ

اس کے تمام مراتب عالم خیال ہی میں ملے ہوتے ہیں، پہلے کھانے کے کمرہ میں داخل ہوا پھر میز پر بیٹھا، پھر چائے بنائی پھر اخبار کھولا۔ پھر کھانا پینا شروع کیا وغیرہ وغیرہ۔ لیکن اسی سلسلہ واقعات کو اگر میں زیادہ واضح طور پر ذہن میں لانا چاہتا ہوں، تو یوں کہہ سکتا ہوں، کہ اب میں کھانے کے کمرہ میں داخل ہوتا ہوں، اب یہ کرتا ہوں، اب وہ کرتا ہوں دقت علیٰ ہذا۔ خواہ میں اب کالفظ استعمال کروں یا تب اور کچھ کا، لیکن مقصود بہر حال ان واقعات کا زبانی تعلق تانا ہوتا ہے۔ کہ ان میں سے کون کس واقعہ پر مقدم ہے، اور کون مؤخر۔ یعنی اس صورت میں لفظ دو اب کا استعمال بالکل اضافی ہو جاتا ہے اور سلسلہ واقعات کا ہر جز اپنے ماقبل و مابعد کے لحاظ سے درجہ سمجھا جاسکتا ہے۔ علیٰ ہذا اگر ہم اپنے نقطہ نظر کو بدل دیں، تو اس سلسلہ کا ہر وہ جز جو پہلے دو اب سمجھا جاتا تھا، تب باپھر کے تحت میں داخل ہو جاسکتا ہے۔ غرض یہ سب ہمارے نقطہ آغاز پر مبنی ہے۔ اگر ہم زیادہ پہلے کے واقعات سے آغاز کریں تو جو پہلے دو اب متحدہ درجہ ہو جاتا ہے، اور جو پہلے مستقبل تھا، وہ حال یا ماضی بن جاتا ہے۔

اسی طرح تصویریں فکر و خیال کے ہر سلسلہ میں یہی ہوتا ہے، کہ اس کے مختلف اجزاء کا تعین و تشخیص، ایک دوسرے کے ساتھ ان باہمی تعلقات سے ہوتا ہے، جو ان کو اپنے پورے سلسلہ یا تصویریں کل کے اندر حاصل ہیں۔ اس طرح حسی ادراک میں جو تعین تھا، اُس کی جگہ ایک نئے قسم کا تعین آ جاتا ہے، جو عقلی ترکیب پر مبنی ہے۔ لہذا اس معنی میں ہم ہیکل کا یہ دعویٰ قبول کر سکتے ہیں کہ خیال ہمیشہ تجرید سے تعین کی طرف جاتا ہے۔ ایک تجرید سے اس طرح تکمیل و ترکیب ہوتی جاتی ہے، کہ پورے مجموعہ یا کل کا تعین برابر بڑھتا جاتا ہے۔ البتہ اس میں شک نہیں، کہ اس طریقہ سے جو تعین پیدا ہوتا ہے، وہ واقعی ادراک کے تعین و تشخیص سے ہمیشہ کم اور اپنی عظمت میں مختلف ہوتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی کم از کم اتنا ہی صحیح ہے، کہ ادراک کی تعین

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ کے ذریعہ سے کہتے ہیں خصوصیت الفاظ ہی کو حاصل ہے۔ کہ وہ معنی کے لحاظ سے غیر متعین ہوتے ہیں، نہ کہ ذہن تشانی کی حیثیت سے۔

اس تعین کا مقابلہ نہیں کر سکتا، جو تصویری ترکیب سے حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ تصویری ترکیب کے عمل میں ایسے تعلقات و سمیترات کا علم ہوتا ہے جو حسی ادراک سے کبھی بھی نہیں معلوم ہو سکتے۔ تصویری ترکیب سارے عالم کو ایک ہی نظام یا وحدت میں مسلک کر دیتی ہے، جس کے نہایت خفیر حصہ کا افراد کو اپنے حواس سے علم ہوتا ہے۔ لہذا تصویری ترکیب کے مقابلہ میں حسی ادراک کی حیثیت محض ایک جز کی سی ہوتی ہے، اور اس معنی کر کے یہ تعین میں بھی کم ہوتا ہے۔

۳۔ موازنہ | وجہ محسوس و مد رک تے کا کوئی نمایاں مسرق یا اختلاف

احضارات میں تضارض و تقاضا کا باعث ہوتا ہے، تو ترقی پذیر ذہن نفس ادراک سے آگے نکل جاتا ہے۔ ایک شکاری جو زمین پر ہاتھ ٹیکے ہوئے چوپائے کی طرح چپکے چپکے شکار کی تاک میں جھپکا ہوا اچھا جارہا ہے، وہ شکار کو فوراً اپنا ہلاک کرنے والا دو پاؤں کا انسان نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ وہ عام انسان کے خلاف چاروں ہاتھ پاؤں سے چل رہا ہے۔ یا اسی طرح کسان کھیتوں میں آدمی کا مصنوعی تیل بنا کر جو کھڑا کر دیتے ہیں، وہ آدمی کا ایسا معلوم بھی ہوتا ہے اور نہیں بھی ہوتا ہے، کیونکہ گو یہ دو ٹانگوں پر کھڑا ہوتا ہے، تاہم چلنا بھرتا نہیں ہے۔ ادراک اور تصور پر جداگانہ توجہ اور باہمی موازنہ کے ذریعہ سے جب تک ان کے اختلاف و اشتراک کو معلوم نہ کر لیا جائے، اس وقت تک یہ ایک دوسرے سے الگ ہی رہتے ہیں۔

اس قسم کا موازنہ ایک مرکب و پیچیدہ عمل ہے، جو بہت سے تقاضا یا مقدمات کو منظم ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ شکاری دو چاروں ہاتھ پاؤں سے چل رہا ہے، باکھیت میں جو تیل کھڑا ہے، وہ حرکت نہیں کرتا، وغیرہ وغیرہ حیوانی زندگی میں یہ مواقع ایسے آتے ہیں، جن میں اس قسم کا ذہنی عمل مفید ہو سکتا ہے۔ جب کبھی ایسا ہوتا ہے کہ چیزیں صورت میں مختلف، لیکن عمل اغراض کے لئے یکساں ہوتی ہیں، یا صورت میں یکساں لیکن عمل اغراض کے لئے مختلف ہوتی ہیں، بعض دفعہ ایسی مثالیں آتی ہیں جس کا بہترین حل دانستہ طور پر موازنہ ہی سے ہو سکتا ہے۔ دانستہ موازنہ سے میری مراد وہ ہے جس میں دو چیزوں کا مقابلہ کرنا، اور ایک سے دوسری کی طرف ذہن کا منتقل ہونا ہے، تاکہ ان میں اختلاف کے باوجود وہ اشتراک یا انشتراک کے باوجود جو اختلاف

ہے، وہ معلوم ہو جائے، اور ساتھ ہی اس اختلاف و اشتراک کی ٹھیک نوعیت بھی متعین ہو جائے۔ کوئی چیز یا جو کچھ یوں تنگیوں کو کھاتی ہے۔ اُس کے سامنے اگر ایسے کیڑے آجائیں، جو صورت میں لٹکا ہر ملتے جلتے ہیں، لیکن ان میں سے بعض تو اس کی مرغوب غذا ہوں، اور بعض اُس کے ذائقہ کے لئے نہایت ہی بد مزہ ہوں، تو وہ سخت مشکل و التماس میں پڑ جائیگی، اور بد مزہ کیڑے کے منہ میں آ جانے سے بڑی ناگوار مایوسی ہوگی۔ اس مشکل پر یہ مڑیا اس طرح غالب آسکتی تھی، کہ بد مزہ اور خوش مزہ دونوں کیسٹروں میں سے ایک ایک لے کر پاس پاس رکھتی، اور پھر یکے بعد دیگرے ان کی مشنک خصوصیت پر غور کر کے امتیازی اختلافات کو معلوم کر لیتی۔ یا یہ کہ دونوں کو حراج میں پاس پاس رکھنے کے بجائے صرف ایک کو سامنے رکھتی اور دوسرے کا ذہن میں تصور کر کے اسی طرح مقابلہ و موازنہ سے اختلافات کا پتہ دلا لیتی۔ یہ صورت پہلی سے زیادہ مشکل ہے۔ کیونکہ ایک ایسی شے کو جو جو اس کے سامنے نہیں ہے، صحیح طور پر ذہن کے روبرو قائم رکھنا بڑی کوشش چاہتا ہے۔ بہ تو ایک فرضی مثال تھی، لیکن واقعہ کے لحاظ سے چڑیوں میں مقابلہ و موازنہ کے اس عمل کی پہلی ہی صورت کایا یا بامالشتبہ ہے، چڑیا ایک دوسری دراصل ہم کو لاک کے اس دعویٰ کی تائید کرنا پڑتی ہے، کہ ”جائزہ میں موازنہ کی نوبت ہوتی تو ہے، لیکن بہت ناقص“، اور صحیح معنی میں یہ صرف انسان کا حصہ ہے، کہ وہ تصورات میں پوری تیز کے ساتھ اشیا کی اختلافات و اشتراک کی خصوصیات کا موازنہ کر سکے۔

حیوانات کے باقاعدہ مشاہدہ سے اسی خیال کی تصدیق ہوتی ہے لارڈ مارگن نے سچی اپنی کتاب میں یہی نتیجہ نکالا ہے۔ یہاں میں اُس کے ایک اخبار کا ذکر کرتا ہوں جو نہایت احتیاط کے ساتھ کیا گیا ہے۔ ایک کتاب جس کو منہ میں دبا کر چیزوں کو اٹھا لالے کی تعلیم دی گئی تھی، اس کو ساتھ لے کر ایک مرتبہ لکھا اور اپنی چھتری ایک احاطہ میں پھینک دی، بولو ہے کہ ”اڑوں سے گھر نکلا۔ کتاب اس کے پیچھے جھپٹا، اور منہ میں دبا کر

تاروں تک لایا، لیکن بس یہاں تک پتھر شکل میں پڑ گیا۔ وہ خود تو ان تاروں کے باہر نکل آتا تھا لیکن چھڑی کو نہیں نکال سکتا تھا۔ اس کو تجربہ نے یہ نہیں سکھلایا تھا، کہ اس میں کامیابی کی صورت صرف یہ ہے، کہ چھڑی کے کنارے کو پکڑ کر نکال لے۔ یہ کرنے کے بجائے، وہ بالکل بالکل بچو اور دھڑکھینچتا اور زور لگاتا تھا۔ اور اگر اتفاق سے اس کے منہ میں چھڑی کا ٹھیک سر آ جاتا تھا یا خود مار کن اس کو ہٹلایا چاہتا تھا، کہ کیونکر نکالتے تو اس سے اس کو دوبارہ اعتبار میں کوئی فائدہ نہ ہوتا تھا بعض مرتبہ اتفاقاً اس کو کامیابی بھی ہوئی، پھر بھی دوسری دفعہ ایسا نہ کر سکا۔ یہ کوئی اتفاقی مشاہدہ نہ تھا، بلکہ ایک باقاعدہ اعتبار تھا، جو کئی کئی دن کیا گیا، اور پھر یہ اپنی نوعیت کا ایک ہی اعتبار نہیں بلکہ اسی کے حاش بہت سے اعتبارات کیلئے تھے۔ غرض دکھانا یہ ہے، کہ کتا ایک طریقہ کے بعد دوسرا اور دوسرے کے بعد تیسرا اختیار کرتا تھا، مگر محض بالکل بچو اور موازنہ کے ذریعہ سے ان مختلف طریقوں میں کوئی انتخاب نہیں کر سکتا تھا۔ اسی لئے جب وہ اتفاقاً ٹھیک طریقہ پہنچ جاتا تھا، یا اس کو ہٹلایا جاتا تھا، تو بھی وہ ان اختلافات کو معلوم کرنے سے قاصر رہتا تھا، جو کامیاب طریقہ کو ناکام سے الگ کرتے ہیں۔ بہت ہی ابتدائی صورت کے علاوہ باقی موازنہ کی تمام صورتیں آزاد و مستقل تصورات کو متکرم ہوتی ہیں حتیٰ کہ جن چیزوں میں موازنہ کیا جاتا ہے۔ جب وہ دونوں خواص کے سامنے ہوتی ہیں، تو بھی ہر ایک پر باری باری سے غور کیا جاتا ہے، اور جب ایک پر غور کیا جاتا ہے، تو دوسری کے تصویری احضار کو ذہن کے سامنے رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ صرف یہی طریقہ ہے، جس کے ذریعہ سے دونوں کی ان اختلافی و اشتراکی تفصیلات و خصوصیات کا انتخاب کیا جاسکتا ہے، جو موازنہ کیلئے درکار ہوتی ہیں۔ اور چونکہ حیوانات میں مستقل تصورات سرے سے مفقود یا بہت ہی ناقص ہوتے ہیں، اس لئے بالکل ہی مبہم و ابتدائی صورت کے علاوہ موازنہ کی قوت کا ان میں مشاذ ہی وجود ہوتا ہے۔

جب ذہنی زندگی میں دانستہ موازنہ کا اہم حصہ ہوتا ہے، تو اس مطابق تعقل فکر میں بھی لازماً ترقی ہوتی ہے جو عام و خاص یا کلی و جزئی کی تفریق پر مشتمل ہوتی ہے۔ دانستہ طور پر موازنہ کرنے کے ہمیشہ معنی یہ ہوتے ہیں، کہ کسی خاص حیثیت سے موازنہ

کیا جاتا ہے۔ اس موازنہ کی عرض کسی نہ کسی فطری یا عملی مقصد کو مدد پہنچانا ہوتی ہے۔ اسکے ذریعہ سے آدمی ہر ایک استلاف و اشتراک کو نہیں، بلکہ صرف ایسے اختلاف یا اشتراک کو معلوم کرنا چاہتا ہے، جو کسی عملی رہنمائی یا نظری دشواری میں معین ہو سکتا ہے۔ لہذا موازنہ کا عمل انھیں خصوصیات تک محدود رہتا ہے، جو بوقت موازنہ کسی لحاظ سے مطلوب یا دلچسپ ہوتی ہیں، باقی دیگر خصوصیات کو غیر اہم سمجھ کر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ جو چیزیں یوں بہت زیادہ ایک دوسری سے مختلف ہوتی ہیں، وہ کبھی کسی خاص حیثیت سے موازنہ کے بعد کم و بیش مماثل دیکھاں معلوم ہو سکتی ہیں۔ یا جو چیزیں یوں ایک دوسری سے بہت زیادہ مماثل ہوتی ہیں، کسی خاص حیثیت سے موازنہ کے بعد کم و بیش مختلف خیال کی جا سکتی ہیں۔ اسی لئے موازنہ کا عمل جیسے جیسے ترقی کرتا جاتا ہے۔ ممکن ہوتا جاتا ہے۔ کہ دیگر خصوصیات کو چھوڑ کر صرف کسی خاص حیثیت سے دو یا زیادہ چیزوں میں جو اختلاف یا اشتراک پایا جاتا ہے اس کے مراتب کے مطابق ان کو ایک مجموعہ یا صنف میں شامل کر لیا جائے۔ مثلاً موسیقی کے سروں کو ہم اس طرح ترتیب دیتے ہیں، کہ ان کی تان سے قطع نظر کر کے صرف ان کی بلندی یا پستی کے مراتب کا لحاظ رکھیں، یا بلندی و پستی سے قطع نظر کر کے صرف مد و صوت کے مراتب کو ملحوظ رکھیں۔ ایسی صورت میں جو آوازیں مد و صوت میں ایک دوسری سے بے انتہا مختلف ہیں، بلندی و پستی کی حیثیت سے ایک مرتبہ میں داخل ہو سکتی ہیں، اور جو تان میں یکساں ہیں، وہ اپنا پست مختلف قرار پا سکتی ہیں۔ ایک تیز اور ایک بجا سہ بھاری پن میں برابر ہو سکتا ہے، اور ایک ہی تان رکھنے والی آوازیں بھاری پن میں مختلف ہو سکتی ہیں۔

ظاہر ہے، کہ اس طریقہ سے اوپر جس شے کو ہم کسی تفصیلات کی تعلق تحلیل سے تعبیر کرتے ہیں، وہ بہت ترقی کر جاتی ہے۔ ایک مرکب چیز کو ذہن بہت سے اجزاء یا پہلوؤں میں تحلیل یا مفصل کر لینا ہے، جن میں سے ہر پہلو موازنہ کے ایک ہر ایک سلسلہ میں بن سکتا ہے اور جو تیسری ایک۔ نیز ایک دوسری سے تہائی بعد رکھتی ہیں وہی دوسرے سلسلہ میں بے انتہا قریب ہو سکتی ہیں۔ ان مختلف سلسلوں میں سے ہر ایک کے مطابق ایک ایسی تجریدی صفت یا خصوصیت پائی جاتی ہے۔

جس کو ذہن دانستہ و شعوری طور پر دیگر صفات و خصوصیات سے الگ کر لیتا ہے۔ اس طرح اور اکی کے برخلاف تصوری فکر میں شئییت کا مقولہ ایک نئی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ شے کی وحدت اس کے صفات کی کثرت سے واضح طور پر ممتاز و منفک ہو جاتی ہے اور اس قسم کا حکم لگانا ممکن ہو جاتا ہے جس پر زبان کا دار مدار ہے۔ ایک وقت میں ایک ہی شے کرنے کی جو حکمت و ضرورت، اس کی بنا پر اوپر ہم نے موازنہ کی ماہیت و ترقی کو استعمال زبان سے الگ رکھ کر بیان کیا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ موازنہ جس تصوری فعلیت کو مستلزم ہوتا ہے، وہ اُس وقت تک زیادہ دور نہیں جاسکتی، جب تک، اُس کی اعانت و رہنمائی ان علامات سے نہ ہو جو براہ راست مستقل تصورات اور ان کے علاقے کو ظاہر کرتی ہیں۔ ان علامات کی نوعیت و اصلیت اور ان کے کام کی بحث ہی اگلے باب کا موضوع ہے۔

باب (۵)

زبان اور تعقل

۱۔ زبان عقلی ترکیب اس بات کو یاد رکھنا چاہئے کہ نفسیاتی حیثیت سے زبان کی تحلیل کا آلہ ہے

بحث میں، ہم کو الفاظ یا حرکات وغیرہ خارجی علامات سے اصولاً سروکار نہیں۔ بلکہ اصلی تعلق ایک خاص نفسی عمل یا ایک

خاص قسم کی ذہنی فعلیت سے ہے۔ اس عمل یا فعلیت کی سب سے اہم اور انوکھی خصوصیت

یہ ہے، کہ اس میں بہت سے اذہان اس طرح شریک کار ہو سکتے ہیں، کہ گویا وہ

ایک ہی ذہن ہیں۔ لیکن اس اشتراک کا اسکان خود افراد ہی کے ذہن کی کسی نوعیت

پر مبنی ہونا چاہئے۔ مگر اسکا یہ مطلب نہیں کہ افہام و تفہیم کا ذریعہ بننے سے پہلے لوگ

انفرادی طور پر زبان کو اپنی فکر میں استعمال کرتے یا کر سکتے تھے۔ بلکہ مراد صرف یہ ہے،

کہ حاضر الوقت اور اکات کے علاوہ دوسری چیزوں سے متعلق دو یا زیادہ شخصوں میں

پہلے پہل افہام و تفہیم اسی صورت میں ممکن تھا کہ، ان میں ایک خاص قسم کے ذہنی عمل

کی صلاحیت موجود ہو۔ اگر محض حاضر الوقت حرکات کی جانب اشارہ کے علاوہ الف

اور ب دو شخص اپنے اپنے تصورات ایک دوسرے کے ذہن تک پہنچانا چاہتے ہیں، تو

ظاہر ہے، کہ ان کو اپنے فہم کی ایسی گوشہ تجربہ کو بنیاد بنانا پڑیگا، جو دونوں میں مشترک

ہو۔ جو شخص یونانی کا ایک لفظ نہیں جانتا، اس سے یونانی صرف و نحو پر کیسے بحث کی

جاسکتی ہے۔ لیکن اگر افہام و تفہیم کو حقیقی و کارآمد بنانا ہے، تو صرف یہ کافی نہیں، کہ

الف ایسی چیزیں ب کو سمجھایا بتلا سکے، جن کو پہلے سے جانتا ہے، بلکہ ایسی چیزوں کے افہام پر بھی قادر ہونا چاہئے، جن کو وہ نہیں جانتا یعنی الف کو اس قابل ہونا چاہئے کہ جن چیزوں کا وہ تجربہ رکھتا ہے، اور ب نہیں رکھتا، وہ بھی ب کو سمجھا اور بتلا سکے۔ یہ کیونکر ممکن ہے۔ اس کے سمجھنے کے لئے ہم اسی طرح کی ایک اور صورت کو لیتے ہیں۔ ایک شخص کو میں ایسے الفاظ کا تلفظ سمجھانا چاہتا ہوں، جن کو اُس نے کبھی نہیں سنا ہے۔ فرض کرو، کہ وہ ہر آپ یا مجھ سے بہت دور ہے، جس کی وجہ سے میں اس آسان تدبیر سے کام نہیں لے سکتا، کہ خود اس کے سامنے تلفظ کر کے بتلا دوں۔ اب صرف یہ طریقہ رہ جاتا ہے، کہ آواز پر مبنی جھوں کے ذریعہ سے لکھ کر اس کو سمجھاؤ۔ اس ذریعہ سے میں بھی کرتا ہوں کہ جن آوازوں سے وہ پہلے سے مانوس ہے۔ انہیں سے ایک نیا مرکب تیار کر کے نئی آواز بتلا دیتا ہوں۔ پہلے میں اس مرکب کو تیار کرتا ہوں اور پھر وہ صوتی جھوں کی مدد سے اسی کو اپنے لئے تیار کر لیتا ہے۔ علیٰ ہذا ایک شخص دوسرے شخص کو نئے واقعات پر بھی اسی طرح مطلع کر سکتا ہے، کہ سابق تجربہ کی بنا پر یہ جن واقعات سے واقف و مانوس ہے، ان ہی سے ایک نیا مرکب تیار کر دے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تصورات کے افہام و تفہیم کے لئے درکات کو ان کے ایسے اجزاء میں تحلیل کرنا ضروری ہے، جو خاص جزئی صورتوں میں مختلف ترکیبات کے ساتھ رونما ہوتے رہتے ہیں۔ غرض استعمال زبان کے لئے یہ لازمی ہے کہ ادراکی اشیاء و افعال کو تصوری طور پر مشترک اجزاء میں تحلیل کیا جائے، اور پھر ان اجزاء سے حسب ضرورت آدمی نے نئے مرکبات تیار کرتا ہے۔

لیکن اس سے یہ فرض کر لینا چاہئے، کہ ان مشترک اجزاء کی نوعیت بجائے خود ایسی سخت و ناقابل تغیر ہوتی ہے، کہ ترکیب کے بعد ان میں قطعاً کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ ان کی حیثیت ٹائپ کے حروف کی سی نہیں ہوتی، جن میں کہ بلا کسی اندرونی ترمیم کے محض خارجی ترتیب کا الٹ پھیر ہوتا رہتا ہے، بلکہ یہ اجزاء ایسے ہوتے ہیں، جو تحریر یا تفسیر کی مختلف ترکیبی صورتوں میں ایک دوسرے کی اندرونی و معنوی ترمیم کرتے رہتے ہیں۔ یعنی ایک ہی لفظ کے معنی اس کے مختلف مرکبات میں سیاق و سباق کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں۔ ہالی

نے اپنی قابل قدر کتاب میں اس لفظ پر بہت زور دیا ہے۔ مثلاً ان جملوں میں کہ میں نے اس پر ہرگز ہاتھ نہیں رکھا، یا زید نے ہرگز لگام نہیں کھینچی، ہاتھ سے عام ہاتھ نہیں بلکہ میرا ہاتھ اور لگام سے عام لگام نہیں، بلکہ وہ لگام مراد ہے، جو زید پکڑے تھا۔ اسی طرح ذیل کی مثالوں کو لو جن میں ایک ہی لفظ دو فقروں میں مختلف معنی رکھتا ہے۔ عورت کی زبان، اور قلم کی زبان، گھڑی کا خانہ اور کبوتر کا خانہ، کپڑوں کا بوجھ اور غم کا بوجھ، اس طرح خاص سیاق و سباق یا خاص حالات میں کس لفظ کے جو خاص معنی پیدا ہو جاتے ہیں، چونکہ وہ قرائن پر موقوف ہوتے ہیں، اس لئے ان کو قرائنی معنی سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ کسی لفظ کے مختلف قرائنی معنی میں، جو قائم و ثابت یا مستقل عنصر پایا جاتا ہے، اس کا امتیاز ذہنی ترقی کے نسبتاً اعلیٰ درجے میں ہوتا ہے۔ اور جب یہ ہوتا ہے، تو فکری زندگی کا ایک نیا دور شروع ہو جاتا ہے۔ یعنی یہ علمی تعبیر و تفسیر کی ابتدا ہوتی ہے۔ باقی عامیانا اور غیر علمی فکر میں فقط قرائنی معنی ہی کا واضح شعور ہوتا ہے۔ زبان کو انہماق و تفہیم کا آلہ و ذریعہ قرار دینے سے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ الفاظ اور ان کے مرکبات تحلیل و ترکیب کے اس عمل کو ظاہر کرتے ہیں، جو آناخانہ سلاسل تصورات کی اصل ماہیت میں داخل ہے۔ استعمال زبان کیلئے پہلے یہ امر ضروری ہے کہ آدمی واقعی اور آک کو اس کے مختلف اجزاء ترکیبی میں توڑ کر، پھر ان سے نئے تصور و مرکبات بنا سکے۔ قرائنی معنی کا اختلاف اسی نئے تعمیری عمل کی نوعیت پر مبنی ہوتا ہے۔ یعنی لفظ صرف اسی معنی پر دلالت کرتا ہے، جو کسی تسلسلہ خیال کی اصلی غرض یا غالب دلچسپی سے تعلق رکھتے ہیں۔

اس نقطہ نظر سے عقلی تحلیل و ترکیب و جو زبان کی مقدم شرط قرار پاتی ہے، جو منطقی طور پر بالکل صحیح ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی صحیح ہے کہ اگر زبان کی طرح کا کوئی نہ کوئی ذریعہ اظہار موجود نہ ہوتا، تو عقلی فکر نہایت ہی ادنیٰ و ابتدائی حالت میں رہتی۔ زبان محض عقلی فعلیت کا نتیجہ و لازمہ نہیں، بلکہ اس کی ترقی کا اصلی

ذریعہ و آلہ بھی ہے۔ کسی شے کے ادراک کے بغیر اس کے قصوری احصار پر توجہ کا نتیجہ ذریعہ زبان ہی ہے جس قدر کوئی احصار زیادہ محسوس ہو، یعنی حسی ادراک کے واقعی جزئیات و تفصیلات پر کم متسل ہو اسی قدر زبان کی احتیاج زیادہ ہو جاتی ہے۔ جس طریقہ سے کہ زبان یا اظہاری علامتیں تصورات پر متوجہ ہونے کا کام دیتے ہیں، اس کا پورا بیان آگے آئیگا۔ یہاں ہم سر دست صرف اتنا ہی کہنے پر بس کرتے ہیں کہ فکر و خیال کے لئے زبان کا کسی نہ کسی صورت میں وجود ناگزیر ہے۔ جب کوئی شخص تنہا سوچ رہا ہو، تو زبان خود اپنے خیالات پر توجہ کا کام دیتی ہے، اور جب دوسروں سے باتیں ہو رہی ہوں، تو اس کے ذریعہ سے سامع متکلم کے خیالات پر متوجہ رہ سکتا ہے۔

تفعلی تحلیل و ترکیب کی تو صبیح کے لئے تم کوئی سا جملہ یا مجموعہ الفاظ جو قابل فہم ہو لے سکتے ہو۔ ہر لفظ واقعی ادراک کے کسی نہ کسی ایک عام پہلو پر دلالت کرتا ہے، یعنی اس کا مفہوم کوئی نہ کوئی کلی ہوتی ہے۔ اس طرح کے متعدد دہلی الفاظ جب باہم جملہ یا فقرہ کی صورت میں ملتے ہیں، تو ہر لفظ بقیہ الفاظ کی تحدید و تعیین کر کے ایک قصوری کل یا مجموعہ تیار کر دیتا ہے۔ مثلاً یہ جملہ لو کہ وہ خالد تیرا ہے، خالد ایک علم یا اسم معرفہ ہے، اس لئے خیال ہو سکتا ہے، کہ یہ کسی کلی پر نہیں، بلکہ ایک جزئی ذات پر دلالت کرتا ہے، جو ایک معنی کر کے صحیح ہے۔ کیونکہ خالد ایک خاص آدمی کا نام ہے۔ لیکن ایک دوسری حیثیت سے، اس لفظ کا مفہوم کلی ہے۔ اس لئے کہ خالد کی انفرادی ذات میں خود اس کی زندگی کے بے شمار احوال و افعال اور گونا گوں کوائف و تعلقات شامل ہیں۔ بلاشبہ خالد کا جس وقت تم کو ادراک ہو رہا ہے اس وقت، وہ یا تو کوٹاہوگا یا ستواہوگا یا لیا تیں کر رہا ہوگا یا تیرا ہوگا یا اسی طرح کسی نہ کسی اور جزئی حالت میں ہوگا۔ لیکن خالد کا لفظ بذات خود ان میں سے کسی ایک ہی حالت پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ اس کا مفہوم خالد کلی ہے، جس میں یہ تمام احوال و افعال داخل ہیں۔ ”تیرا ہے“ کے لفظوں سے اس کلی خالد کی تخصیص ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ تخصیص خود بھی کلی ہی ہے۔ اس لئے کہ خالد کے علاوہ دوسرے لوگ بھی مختلف طریقوں سے اور مختلف اوقات و مقامات میں تیرے رہتے ہیں۔ لہذا علوم ہوا کہ

کلی، نیرنا، نہ صرف کلی خالد کا مقصود ہو کر اس کو جزئی بنا دیتا ہے، بلکہ خود بھی لفظ خالد سے تخصیص و جزئیت حاصل کرتا ہے۔ کیونکہ یہ تیرنا اب مطلق تیرنا نہیں رہتا، بلکہ خالد کا تیرنا ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر یہ جملہ بنانے کے بجائے، کہ وہ خالد تیرتا ہے، ہم نے خالد کو واقعاً تیرتے دیکھا، اور الفاظ یا اسی طرح کی دیگر علامات کے ذریعہ سے اس کو اپنے ذہن میں یا زبان سے تعبیر نہیں کیا، تو کلی فاعل اور اس کے جزئی فعل اور اس کے جزئی فاعل کے مابین اس طرح کا فرق و امتیاز پیدا ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ غرض استعمال زبان، جس نفسی عمل کو مستلزم ہوتا ہے، وہ عقلی تحلیل و ترکیب ہے،

اس کے بعد اب ہم زبان کی اصل وابتدا کے پرانے مسئلہ پر آتے ہیں، جس کے متعلق کافی بحث و تخصیص ہوتی رہی ہے۔ ظاہر ہے، کہ اس سوال کا تاریخی جواب نہیں دیا جاسکتا۔ کیونکہ ہمارے پاس اتنے قدیم زمانہ کی کوئی تاریخی شہادت نہیں جو جس کی بنا پر ہم ان علامات کو بیان کر سکیں جن کے ماتحت پہلے پہل انہماکی علامات کے ذریعہ سے تصورات کے افہام و تفہیم کی ابتدا ہوئی۔ لیکن اس طرح کی تاریخی شہادت نہ موجود ہونے سے کوئی نقصان نہیں، اس لئے کہ ہم خود اپنی آنکھوں کے سامنے رہا کو بننے اور ترقی کرتے دیکھتے ہیں، اور جو عام اصول آج اس کی آفرینش و ترقی میں کام کر رہے ہیں انہیں سے اس کی اصل وابتدا کی بھی توجیہ ہو سکتی ہے۔ علاوہ بریں وحشی اقوام میں ذہنی ترقی کے ہم کو ایسے ادایع ملتے ہیں، جو ہماری بہ نسبت بہت ادنی و پست ہیں۔ یہ جن جن باتوں میں ہم سے مختلف ہیں، ان کو پیش نظر رکھ کر خود اپنے اور ابتدائی انسان کے مابین فرق کی نوعیت کا سراغ لگایا جاسکتا ہے،

۲۔ تصویری امیاء میں اور انکی عمل ازابتدا تا انتہا تجربات حرکت پر مشتمل ہوتا ہے۔ باقی انفعالی حس، حرکتی غفلت کی صرف رہنمائی و تعیین کا کام دیتی ہے۔

حرکتی غصہ

جو حرکات براہ راست عمل مقاصد کے حصول میں معین ہوتی ہیں، ان کے علاوہ آلات حس کی وہ تطابقی حرکات بھی برابر موجود رہتی ہیں، جو حرکات پر توجہ کے لئے ضروری ہیں۔ لامرہ اور باصرہ میں ٹٹوٹنے یا آغیش کی حرکات پائی جاتی ہیں، جن کے ذریعہ سے یہ اشیا کی حدود و اشکال کو معلوم کرتی ہیں۔ اسی طرح سنتے اور سونگھنے وغیرہ میں بھی سامعہ و شامعہ کی فاس تطابقی وضع یا حالت ہوتی ہے۔

تصور عمل چونکہ اور اس کی عمل ہی کا احیاء عادیہ ہوتا ہے، اس واسطے وہ ادراک کی خصوصیات حرکات و اوضاع کا بھی اعادہ کرنا چاہتا ہے۔ اور جس قدر ذہنی مثال زیادہ واضح و صاف ہوتی ہے، اسی قدر عادیہ حرکات کا یہ میلان قوی رہتا ہے۔ مثلاً اگر کسی شے کے بصری ظہور کا ہم اپنے ذہن میں اعادہ کریں تو ذہنی طور پر ہم آنکھ سے اس کے حدود کی بھی تفتیش کر سکتے ہیں، اور بالعموم ہم بصری تطابق کی حرکات کا تصور میں اعادہ کرنا جانتے ہیں۔ علیٰ ہذا جب ہم کسی آواز کا تصور کرتے ہیں، تو ذہنی طور پر اس کے سننے کی اور اس کی وضع کو دہرا سکتے ہیں یا اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ ان حرکات کی ذہنی نقل کر سکتے ہیں، جن کے ذریعہ سے یہ آواز پیدا ہوتی ہے۔ اگر یہ آواز ایسی ہے جس کی کم و بیش کامیابی کے ساتھ ہم اپنے آلات صوت سے نقل کر سکتے ہوں، تو ذہن میں اس کا تلفظ کر لے لگتے ہیں۔ روزمرہ کی معمولی گفتگو میں جو الفاظ استعمال ہونے ہیں، ان کے ذہنی تلفظ پر سب سے زیادہ قدرت ہوتی ہے، چنانچہ جب ہم ان الفاظ کا ذہنی مثال کی صورت میں اعادہ کرتے ہیں، تو ساتھ ہی ان کے تلفظ کے حرکتی عمل کا بھی ذہنی طور پر برابر احیا کرتے جاتے ہیں۔

حرکی عنصر کا یہ احیا خاص اہمیت رکھتا ہے، کیونکہ آئندہ کے ساتھ ذہنی مثال بر قابو و تصرف، ان میں ترمیم و تغیر اور ذہن کے سامنے ان کا قائم و بانی رکھا، بڑی حد تک ان کے حرکتی عناصر پر موقوف ہوتا ہے۔ ”حرکی احیاء میں یہ خاص قابلیت کیوں ہوتی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اس احیا پر ہم کو گویا اسی طرح کا قابو و تصرف حاصل ہوتا ہے، جیسا کہ واقعی حرکات پر ہوتا ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے، کہ جب ہم اپنے مخصوص حرکتی اعمال کے ساتھ جتنا زیادہ واسطہ ہوتا ہے، اتنا ہی زیادہ اس کے تصور بصری ظہور پر ہم کو قابو حاصل ہوتا ہے، بشرطیکہ اور باتیں یکساں ہوں۔ اس کی عمدہ مثال روزانہ گفتگو کے معمولی الفاظ سے ملتی ہے جو شخص عادیہ فعلی مثال کو استعمال کرتا ہو اس سے کہو کہ ایسے ذہن میں کسی لفظ یا جملے کا تصور کر لے، تو اس کو اس تصور تقریباً اتنا ہی قابو و تصرف حاصل ہوگا، جتنا کہ کسی لفظ کی دائمی آواز پر ہوتا ہے۔ البتہ جو خاص فرق ہوتا ہے، وہ یہ کہ تصوری

آواز کو واقعی آواز کی طرح سموع نہیں بنایا جاسکتا، باقی اس کے علاوہ اور تقریباً سب کچھ ہو سکتا ہے۔ حتمی مرتبہ تم چاہو، پوری وضاحت، صحت اور قطعیت کے ساتھ تصوری آواز کو دہرا سکتے ہو، تم کو اختیار ہے کہ اسکو آہستہ آہستہ دہراؤ یا جلد جلد، خواہ اس پر زور دیا بغیر زور دینے اعادہ کرو، حتیٰ کہ تم ذہنی آواز کی ترتیب کو بھی اُسی طرح آزادی کے ساتھ الٹ مات سکتے ہو، جس طرح کہ واقعی آواز کو۔ اب آواز کے مقابلہ میں عضوی حس یا بُوکے تصور کو۔ بعض لوگ بُوکا ذہنی اعادہ نہایت وضاحت و صحت کے ساتھ کر سکتے ہیں، لیکن دافع صحیح اعادہ ایک چیز ہے، اور اس پر آزادانہ تصرف دوسری چیز ہے۔ الفاظ کی طرح ہم یہ نہیں کر سکتے، کہ مختلف بوؤں کا جس تیزی یا آہستگی سے چاہیں اعادہ کریں، اور ان کی ترتیب کو جیسے چاہیں حسب مرضی برتے جائیں۔ ہم ایک ہی بو کو جتنی مرتبہ چاہیں پوری وضاحت و صحت اور قطعیت کے ساتھ ہمیں دہرا سکتے، نہ ہم اپنی مرضی کے مطابق اس کی شدت میں کمی بیشی کر سکتے ہیں، جیسا کہ آوازیں کر سکتے ہیں۔ اور اگر کسی حد تک ہم کو اس کی قوت حاصل ہے تو وہ براہ راست نہیں، بلکہ بُو دار استیا یا دماغ انتظامی حالات کی وساطت پر مبنی ہوتی ہے۔ یہ ہمیں ہو سکتا، کہ ہم کسی بو کا تصور کریں، اور آزادی کے ساتھ ذہنی طور پر اس کی شدت کے مارج لے کر لے چلے جائیں۔ افسوس کہ ہم میں یہ قوت ہوتی، کہ واقعی طور پر ہم بُو کو سیدہ کر سکتے، اور خود اپنی حرکات کے ذریعہ سے اس کی شدت میں تبدیلی کر سکتے، اور عادتاً ایسا کرنے کی مشق بھی جاری ہوتی، تو اس میں شک نہیں، کہ تصوری یا ذہنی طور پر بھی ہم ایسا اُسی طرح کر سکتے جس طرح کہ آوازیں کر سکتے ہیں بُو

دہی تشال کے حرکی عناصر اور ان عناصر کی یہ دولت تنال پر حیثیت مجموعی جو قالو و تصرف حاصل ہوتا ہے یہی وہ چیز ہے، جو علامات اظہار یا بالفاظ دیگر وسیع ترین معنی میں نہان کی اصل و اساس قرار پاسکتی ہے۔ ہم یہ کہہ چکے ہیں، کہ تصوری استحضارات پر توجہ قائم رکھنے کا صحیح ذریعہ زبان ہے۔ اور چونکہ تصوری استحضارات پر قابو و تصرف کا ذریعہ وہی تشال کے حرکی عناصر ہوتے ہیں، اس لئے لازماً اس کا اصلی مدد و ماخذ بھی ان عناصر کے سوا کوئی دوسری شے نہیں ہو سکتی۔ علامات اظہار کی ترقی کا پہلا متعین قدم تصورات کا وہ حرکی پہلو ہوتا ہے، جو واقعی حرکات کی صورت میں ظاہر ہونا چاہتا ہے

سلسلہ خیال میں اس درجہ محو یا منہک ہو جاتے ہیں، کہ گرد و پیش کا لحاظ نہیں رہتا۔ اپنے اجتماعی گرد و پیش یا ماحول کا لحاظ ہی ٹری حد تک ہم کو اس سے باز رکھتا ہے، کہ اس سے اس قدر غور مان سے بھی بڑھ جائے جائیں گے۔

تصورات کو واقعی حرکات میں ظاہر کرنے کا ہم میں جو میلان پایا جاتا ہے، اس کا عام نظریہ حسبِ ریل سے تصوری عمل دماغی عمل سے وابستہ ہوتا ہے، اور دماغ کے بقدر سے اس قدر گہرا تعلق ہے، کہ اس میں جو کچھ عمل ہوتا ہے، اس کا کچھ نہ کچھ اثر جسم کے دوسرے حصوں تک پہنچنا لازمی ہے، خصوصاً ان حصوں تک جن سے اس کا براہِ راست تعلق ہے، یعنی عضلات۔ برآورد اعصاب کے سارے پیرامیٹر تمام نے مل کر دماغ و عضلات کے مابین ایک عملی وحدت پیدا کر دی ہے۔ دماغی اثر عضلات تک اکثر اس طرح پہنچ جاتا ہے، کہ ذہن کو خبر تک نہیں ہوتی۔ چنانچہ جب تم کسی شخص کے بستر یا قیافہ سے اس کے دلی خیالات کا پتہ چلاتے ہو، تو اس کا یہی راز ہوتا ہے، کہ ان خیالات کا اثر نادانستہ بشرہ پر نمایاں ہو جاتا ہے، جس سے قیافہ شناس آدمی بہت کچھ سمجھ لیتا ہے۔ اور بارہا ایسا ہوتا ہے، کہ آدمی اس اثر کو دبانے بھی چاہے تو نہیں دبا سکتا۔

البتہ ذہنی ترقی کی جس سطح پر ہم ہیں، اس میں جب تک افہام کی ضرورت نہ لاحق ہو، ہمارے سلسلہ خیالات کے ساتھ بالعموم کوئی نمایاں واقعی حرکت نہیں پائی جاتی۔ لیکن ذہنی ترقی کے ابتدائی مراتب میں صورت حال اس سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ کیونکہ ابتدا میں تصوری فعلیت کا وجود بالکل مستقل و جداگانہ نہیں ہوتا بلکہ اس کی حیثیت اور اس کی فعلیت کی ایک توسیع یا ضخیمہ سے کچھ ہی زیادہ ہوتی ہے، لہذا اس حالت میں تصورات نمایاں حرکات میں ظاہر ہوئے بغیر مشکل ہی سے رہ سکتے ہیں۔ جس قدر عام زندگی زیادہ جسمانی فعلیت پر مشتمل ہوتی ہے، اسی قدر تصوری عمل میں یہ فعلیت زیادہ داخل ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ جس قدر کوئی سلسلہ خیالات کم ترقی یافتہ اور خلافِ عادت ہوتا ہے، اسی قدر ذہن میں اس کا قائم رکھنا مشکل ہوتا ہے، اس لئے اس کی ترقی و تقویت کے لئے جو وسائل بھی مفید معلوم ہوں، ان سے کام لیا جاتا ہے۔ واقعی حرکات کے ذریعہ سے ظاہر ہے، کہ کسی تصور کا ذہن میں

جانا یا اس پر توجہ کو قائم کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ لہذا ان حرکات کو اظہار قصورات کا
ابتداء کی ذریعہ قرار دیا جاسکتا ہے، اور بعد کو جیسے جیسے ذہن ترقی کرتا گیا، یہ حرکات
ناپید ہوتی گئیں۔

لیکن اگر ہم یہ مان بھی لیں، کہ آدمی جب انفرادی طور پر بجائے خود کچھ خیال کرتا
ہو رہا ہے، تو اس قصورات میں حرکی اظہار کا میلان نہیں ہوتا، تو بھی تسلیم کہ باپریکا کجب
اجتماعی طور پر دوسروں سے افہام و تفہیم کا موقع آتا ہے، اس صورت میں تو ایسا کرنا ہی
پڑتا ہے۔ فرض کرو کہ الفا و رب و و فخص ل کر کسی ضروری کام کو انجام دے رہے
ہیں۔ تب اس میں کوئی غلطی یا کوتاہی کر رہا ہے، اور الفا کوئی عربی زبان نہیں جانتا
بالتک اس نے کسی طرح کی زبان قطعاً استعمال نہیں کی ہے پھر بھی تب سے وہ ع
کچھ کرنا چاہتا ہے اگر اس کا قصور اپنے ذہن میں پرہیز کر سکتا ہے، تو بے تاب اس
سے کچھ نہ کچھ ایسی حرکات ضرور سرزد ہونگی جن سے اس کا مدعا ظاہر ہو جائے۔ ممکن
ہے کہ اس اظہار مدعا کے لئے صرف کسی ایسی نئے کی طرف اشارہ ہی کافی ہو، جو سامنے
موجود ہے، مگر یہ صحیح معنی میں زبان کا استعمال نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ کسی نقلاً نہ حرکت با
حرکات سے کام لے، تو یہ زبان کی ابتداء کی پیدائش ہوگی۔ مثلاً اگر کوئی رشتی سامنے
بیٹھی ہو، جس کی طرف اشارہ کر کے وہ اس کو گھسیٹنے کے فعل کی نقل کرے، تو یہ
نقل گھسیٹنے کے اس تصور کا حرکی اظہار ہوگی، جو خود اس کے ذہن میں پیدا ہوا ہے۔
نفسانی نقطہ نظر سے زبان کی سب سے ابتدائی صورت نقالی کی یہ حرکات تھیں۔ اب
آگے ہم کو اسی دعویٰ کی شہادت پیش کرنی ہے کہ

مطبیعی علامات | بعض لوگوں کا خیال یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی زبان کو زبان کہنے کیلئے
ضروری ہے کہ یہ عربی یا اصطلاحی علامات پر مشتمل ہو۔ لیکن اس

اے میں سمجھتا ہوں کہ افریقہ کے اکثر اناطیق کہنا چاہیے کہ بجائے دماغ کے زبان کے ذریعہ سے
سوچتے ہیں۔... جی کہ اگر تم جنگل میں بیٹھے ہو اور کوئی مرد یا عورت ادھر سے تنہا نکلے تو
اتنے زور سے ایسے بڑبڑانے کی یاد آزم سنو گے کہ آنکھوں کو یہ باور کرنا مشکل ہوگا کہ اس کے ساتھ کوئی اور
نہیں ہے۔ دیکھو کنگسل کی کتاب ”مغربی افریقہ“
(West African Studies)

خیال ہے۔ خواہ مخواہ غیر ضروری دستواریاں لاحق ہوجاتی ہیں۔ کیونکہ عقلی ترکیب و تحلیل کا آلہ ہونے کی حیثیت سے زبان کا جو اصل کام ہے، وہ اس قسم کی طبعی علامات سے بھی پورا ہوجاتا ہے، جیسی کہ ایک گونگا بہر آدمی استعمال کرتا ہے۔ اور جن کو وہ بغیر سکھائے ہوئے بڑی حد تک خود ہی اپنے لئے پیدا کر لیتا ہے۔ طبعی علامت کے معنی یہ ہیں، کہ خود اسکی ذات میں کوئی نہ کوئی ایسی بات موجود ہوتی ہے، جو اس کے مدلول سے کچھ نہ کچھ مماثلت رکھتی ہے۔ ایسی حرکات جن سے کسی شے کی طرف محض اشارہ مقصود ہو، جیسے مضمرب یا ظہر سیاق و سیاق کا جز نہ ہوں، ان کا شمار علامات طبعی کی زبان میں نہیں آتا۔ بلاشبہ یہ علامات ہیں اور طبعی علامات ہیں، لیکن زبان کا مفہوم ان پر نہیں صادق آتا، کیونکہ یہ عقلی ترکیب و تحلیل کا ذریعہ نہیں ہوتیں۔ ان کی غرض صرف کسی ایسی شے کی جانب اشارہ کرنا ہوتا ہے، سو وہ افہام سے موجود ہے یا جہاں موجود ہے اس جہت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے، لیکن جس شے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اگر وہ خود مقصود بالذات نہ ہو، بلکہ کسی ایسی غائب شے کے لئے محض بطور علامت کے استعمال کی گئی ہو، جو اس سے مماثلت یا کوئی اور تعلق رکھتی ہے، تو یہ اشارہ چونکہ ایک غائب شے کے ذمہ تصور کو ظاہر کرتا ہے، اس لئے صحیح معنی میں یہ زبان ہے۔ نیز یہ اشارات اس وقت بھی زبان کا جز بن جانے ہیں، جبکہ ان کا تعلق کسی سیاق و سیاق سے ہو، مثلاً ایک شخص کسی نسل کی نقل کرتا ہے، اور پھر ایک دوسرے شخص کی طرف، جو سامنے موجود ہے، اشارہ کرتا ہے، تو یہ اشارہ حرکی زبان کی ایک علامت ہوگی۔ کیونکہ اس سے مشاثر الیہ کی محض موجودہ حالت مراد نہیں ہوتی، بلکہ اس کو ایک اور شے کی اطلاع کا محض ذریعہ بنایا جاتا ہے۔ یعنی اس سے مراد مشاثر الیہ کا ایسا فعل ہوتا ہے، جو وہ اس وقت نہیں کر رہا ہے۔ علیٰ ہذا خود کسی جذبہ کو بھی زبان نہیں قرار دیا جاسکتا، لیکن اگر اس جذبہ کی نقل محض مخاطب کے ذہن میں اس کا تصور پیدا کرنے کے لئے کی گئی ہو، تو یہ نقل یقیناً زبان ہوگی۔ مثلاً اگر الف یہ دیکھتا ہے، کہ تب کوئی ایسی حرکت کرنے جارہا ہے، جو ت کو ناگوار ہوگی، اور ت کی طرف اشارہ کر کے تیوری چڑھا لیتا ہے، تو یہ صحیح معنی میں زبان ہے۔ کیونکہ الف کا اس طرح تیوری چڑھانا خود اپنے غصہ کا اظہار نہیں ہے، بلکہ ت کو یہ بتلانا ہے، کہ اگر تم ایسا کرو گے تو ت تم پر غصہ کریگا۔ اسی طرح

کسی جانور یا کسی شے کی مخصوص آواز کی نقل کرنا بھی بجائے خود زبان نہیں ہے، لیکن اگر اس سے مراد کسی دوسرے کے ذہن میں اس جانور یا شے کا تصور پیدا کرنا ہو تو یہی نقل زبان بن جائیگی۔

پیدائش زبان کے متعلق اس امر کی توجیہ میں پہلے لوگوں کو بڑی پریشانی ہوتی تھی، کہ جب تک خیالات کے افہام و تفہیم کا کوئی اور ذریعہ نہ مان لیا جائے یہ سمجھ میں نہیں آتا، کہ الفاظ کے عرفی معنی کیسے مقرر ہو گئے یعنی ایک نے دوسرے کو کیسے بتلایا ہوگا۔ کہ فلاں لفظ کے فلاں معنی قرار دے جاتے ہیں۔ ایسی دشواری کی بنا برہمت سے لوگوں نے کہہ دیا، کہ زبان الہامی شے ہے۔ لیکن اگر ہم طبعی علامات کے استعمال کو الفاظ کے استعمال پر مقدم مان لیں، تو یہ دشواری بالکل رفع ہو جاتی ہے، کیونکہ طبعی علامات کی شروع شروع میں کیا نوعیت تھی، اس کی قطعی شہادت ہم کو وحشیوں اور گونجوں کے حالات سے مل سکتی ہے۔ کر دہی نام کے ایک گونجے کی (جو نہایت تعلیم یافتہ اور ایک ممتاز مدرس سخا) ہمارے پاس تحریری شہادت موجود ہے، کہ جو لوگ عرفی علامات یا الفاظ سے کام نہیں لے سکتے، وہ خود بخود طبعی علامات کیونکر پیدا کرنے لگتے ہیں۔ وہ کہتا ہے، کہ گونجے آدمی کو ہر کسی شے میں سب سے زیادہ جو بات نمایاں معلوم ہوتی ہے، یا جو دو چیزوں کے مابین فرق پیدا کرتی ہے، اُسی کے ذریعہ وہ اس شے کو جانتا اور پہچانتا ہے، گویا یہ اس کے لئے نشانی کا کام دیتی ہے۔ پھر جب وہ ان نشانیوں کو خیال کے سامنے لاتا ہے، یا اپنے ہاتھوں انگلیوں اور حرکات کے ذریعہ سے ان کی خیالی نقل کرتا ہے، تو یہ ایسی علامات بن جاتی ہیں، جن کے ذریعہ سے وہ مختلف چیزوں کو یاد کر سکتا اور ذہن میں ان کا تصور جھمکتا ہے۔ اس طرح چند ابتدائی و ناقص علامات کے ذریعہ سے فکر کی راہ مکمل جاتی ہے، جو آہستہ آہستہ ترقی کر کے حرکات کی ایک پوری زبان بن جاتی ہے، جس سے گونگا آدمی اپنے تمام ضروری مطالب ادا کر لیتا ہے۔ بقول شکار کے گونگا آدمی اگر ذرا ذہین ہو

لے جو بہرے بھی ہوتے ہیں م

۳ Early History of mankind از ملالکر

اور لوگ اس کسے لے اعتنائی نہ برتیں، تو وہ خود بخود اپنے لئے طبعی علامات پیدا کرتا ہے۔
گوٹگوٹ کا قاعدہ یہ ہے، کہ اپنی خواہش کو ظاہر کرنے کے لئے پہلے خود اس شے کی
طرف اشارہ کرتے ہیں، جس کی خواہش ہوتی ہے۔ اگر یہ شے سامنے نہ ہو، تو مانو جا کر
اس کو اٹھا لاتے ہیں، یا مخاطب کو وہاں لے جاتے ہیں جہاں ہو۔ جب کوئی گونا گونا گویا
یا لوٹے کی طرف اشارہ کرتا ہے، تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں، کہ وہ کھانا پانی چاہ رہا
ہے یا اگر وہ چاہتا ہے، کہ کوئی شخص اس کو نان باؤ کے ٹکڑے کاٹ دے، نوچیری
اور نان پاؤ دونوں لاکر اس کے ہاتھ میں دیدیتا ہے۔ اس قسم کی علامات زیادہ تر
اشارات ہی کی نوعیت رکھتی ہیں، جن کو ایک ذہین بندر مابلی تک کر سکتی ہے۔ لیکن
بہت سی صد نہیں ایسی پیش آتی ہیں، جس میں اس طرح کے اشارات کافی نہیں ہوتے
فرض کرو کہ وہ ایک گونا گونا گویا پانی مینا چاہتا ہے، لیکن جس کمرہ میں وہ بیٹھا ہے، وہاں
رنگاس ہے، اور نہ پانی، کہ اس کی طرف اشارہ کر کے مانگ سکے، یہ بھی نہیں معلوم
کہ پانی کہاں رکھا ہے، کہ وہاں تک کسی کو لے جائے یا خود اٹھا لائے۔ اس دشواری
پریشانی میں پڑ کر وہ بالآخر اپنے منہ کی طرف اشارہ کی ترکیب نکالتا ہے، لیکن یہ علامت
بہت مبہم ہے۔ چنانچہ جس شخص سے وہ اشارہ کر رہا ہے، فرض کرو کہ وہ دانستہ یا نادانستہ
غلط فہمی کی بنا پر پانی کے بجائے کھانا لاکر رکھ دیتا ہے۔ جس کے بعد اُس کو
اینا مطلب سمجھانے کے لئے ایک کے بجائے متعدد حرکات سے کام لیتا پڑتا ہے
یعنی طبعی علامات کا ایک سیاق و سباق پیدا کرنا پڑتا ہے۔ اب کے جب وہ اپنا ہاتھ منہ
کی طرف لے جاتا ہے، تو ایسا بابتنا ہے، کہ گویا نگاس لئے ہوئے ہے، ساتھ ہی
پانی پینے کے عمل کی بھی نقل کر دیتا ہے۔ یہاں تک کہ بالآخر اس کا مطلب یوری طرح
مخاطب کی سمجھ میں آ جاتا ہے۔ جس کے بعد سے وہ ایسی چیزوں کے بتلانے کا طریقہ
سہی سیکھ جاتا ہے۔ اس سے موجد وہیں ہوتیں، اور اس طرح وہ خود اپنے لئے طبعی
علامات کی ایک زبان بنالیتا ہے، جو افہام کا کام بھی دیتی ہے، اور ساتھ ہی، فکر
کے لئے بھی راستہ میدا کر دیتی ہے۔

جو کچھ گوٹگوٹ کے متعلق کہا گیا ہے، ایک حد تک وہی بچوں پر بھی صادق آتا ہے
اس سے بہت پہلے، کہ کچھ کچھ ٹھیک طریقہ سے باتیں کرنے کے قابل ہو، حرکات

کے ذریعہ وہ اپنا مدعا ظاہر کرنے لگتا ہے۔ حالانکہ ان حرکات کی اس کو تعلیم بالکل نہیں دی جاتی، بخلاف اس کے الفاظ سکھلانے کی خاص طور پر جدوجہد کی جاتی ہے۔ مسیحی مبلغین، علمی سیاح اور تباہ جہاز کے ملاحوں کو جب وحشیوں سے سابقہ پڑتا ہے، تو وہ ان کی زبان طبعی علامات ہی کے واسطے سے حاصل کرتے ہیں۔ جس کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ یہ چیزوں کی طرف اشارہ کرتے اور حرکات سے کام لیتے ہیں، ساتھ ہی دیکھتے جاتے ہیں، کہ وحشی مخاطب ان حرکات کے مقابلہ میں کون سے الفاظ استعمال کر رہے ہیں۔ بات یہ ہے، کہ جب کوئی شخص الفاظ کے ذریعہ اظہار مطلب نہیں کر سکتا، تو قدرۃً، جہاں تک ممکن ہوتا ہے، حرکات ہی سے کام نکالنا چاہتا ہے۔ دھوکے یا وحشی جو علامات استعمال کرتے ہیں، بلا کسی سابق تجربہ کے آدمی ان کو سمجھ لیتا ہے، صرف یہی نہیں، بلکہ وہ لوگ بھی اس کی حرکات و اشارات کو سمجھ لیتے ہیں، حرکاتی زبان کے ابتدائی ہونے کا پتہ اس سے چلتا ہے، کہ وحشیوں میں اس کا استعمال بہت پایا جاتا ہے۔ جس کی وجہ کچھ تو ان کی عرفی زبان کا نقص ہوتا ہے، اور کچھ مختلف قبائل کی بولیوں کا اختلاف، جسکی بدولت ایک قبیلہ کے الفاظ دوسرے قبیلہ والوں کے لئے ناقابل فہم ہوتے ہیں اور اس لئے لاربا ان کو بجائے الفاظ کے حرکات سے کام لیا پڑتا ہے۔ حتیٰ کہ سیاحوں نے تو بعض ایسے قبائل کا ذکر کیا ہے، جن کے الفاظ کا سرمایہ روزمرہ کی معمولی باتوں کے لئے بھی کافی نہیں ہوتا۔ ان کے اس بیان میں شبہ کیا جاتا ہے لیکن حقیقت شبہ کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ ہم کو اچھی طرح معلوم ہے، کہ جب زیرہ فرنیٹ واپو کے بوکی لوگ اندھیرے میں ایک دوسرے کی بات نہیں سمجھ سکتے۔ مسکنگسلی نے اپنے سفر نامہ میں لکھا ہے، کہ فان لوگ رات کو جب ایک دوسرے کی باتیں سمجھنا چاہتے ہیں، تو آگ کے پاس چلے جاتے ہیں، لیکن دوسری وجہ جو ہم نے بیان کی ہے، وہ غالباً زیادہ اہم ہے۔ طبعی علامات کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ

۱۔ دیکھو! تیسویں انیسویں کے دائرہ سلسلہ کی سالانہ رپورٹ درمیانہ کوئی، الیری عبد اول صفحہ ۲۶

الف

الف

الف

۲

۳

۴

۵

۶

صورت وہ ہے، جو شمالی امریکہ کے باشندوں میں پائی جاتی ہیں۔ کیونکہ ان میں عربی زبانیں کثرت سے ہیں، جو تھوڑے تھوڑے فاصلے پر بدل جاتی ہیں۔
 شمالی امریکہ کے تقریباً تمام حصوں میں حرکاتی زبان کا بہت زیادہ اور آزادی کے ساتھ استعمال ہوتا ہے جنوبی امریکہ میں بھی بہت رواج ہے۔ لیکن یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ ہر جگہ ایک ہی قسم کی علامات متعل ہیں۔ کیونکہ اس طرح کی یکسانی صرف عرب عام یا اصطلاح کے ذریعہ سے پیدا ہو سکتی ہے جس کا موقع ایک دوسرے سے الگ پسے والے قبائل میں بہت کم ہوتا ہے۔ کسی فعل یا شے کی حرکات سے نقل کر لئے میں آدمی اس کی سب سے زیادہ نمایاں خصوصیات کو پیش نظر رکھتا ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ مختلف افراد یا مختلف جماعتیں ایک ہی طرح کی خصوصیات کا انتخاب کریں۔ مثلاً اگر بارہ سنگے کا ذکر کر رہا ہے، تو اس کی معمولی چال یا دوڑ کی نوعیت یا اس کے سپیگوں کی شکل وغیرہ کسی ایک خصوصیت یا متعدد خصوصیات کی حرکاتی نقل سے کام لیا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ جب کوئی علامت اپنے استعمال کی بنا پر مقرر ہو جاتی ہے، تو جیسے جیسے نقالی کے بجائے عربی زبان ترقی کرتی جاتی ہے، اس میں مختلف طریقوں سے اختصار و ترتیب بھی کی جاسکتی ہے۔ لہذا خیال ہو سکتا ہے، کہ جو قبیلہ ایک قسم کی لمبی علامات استعمال کرتا ہے، وہ ان سے مختلف (دوسرے قبیلہ کی) طبعی علامات کو نہ سمجھ سکتا ہو گا۔ اس کی تو اور بھی کم امید ہو سکتی ہے، کہ ان قبائل کا کوئی آدمی کسی گونجے کی بات کو یا کوئی لٹکا ان کی بات کو سمجھ سکے۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ جو لوگ نقالی کی حرکات میں کچھ بھی مہارت رکھتے ہیں، وہ باوجود اس اختلافات کے بغیر بھی کسی نہ کسی حد تک ایک دوسرے کا منشا ضرور سمجھ لیتے ہیں۔ بات یہ ہے، کہ جزئی اختلافات خواہ کتنے ہی ہوں، اب ان میں علامات سازی کا طبعی اصول ہر جگہ ایک ہی ہوتا ہے۔ اسی لئے آدمی ایسی حرکات کو بھی سمجھ سکتا ہے، جن کو پہلے اس نے کبھی نہیں دیکھا ہے۔ اور اگر کسی علامت نے نسبتاً زیادہ عربی صورت اختیار کر لی ہے، مثلاً اس میں اختصار بہت زیادہ ہو گیا ہے، جس کی بنا پر ایک نا آشنا اُسے عرف اس کو نہیں سمجھ سکتا، تو اکثر اختلاف

کے بجائے پوری نقل کا اعادہ کر دینا کافی ہو جاتا ہے۔ اگر یہ تدبیر بھی ناکام رہے، تو اور دوسری حرکات سے بہ آسانی کام لیا جاسکتا ہے۔ غرض جو لوگ علامات یا حرکات کی زبان میں مہارت رکھتے ہیں، وہ بلا کسی عرفی زبان کے گھنٹوں ایک دوسرے سے تبادلہ خیالات کر سکتے ہیں۔ صرف عام انسانی اغراض و مقاصد اور تجربات کا اشتراک کافی ہے۔

۵۔ طبعی علامات اور عقلی ترکیب و تحلیل کا ایک ذریعہ یا آلہ ہوتی ہیں جو زبان کا اصلی کام ہے۔ اس ترکیب و تحلیل کے معنی یہ ہیں کہ ذہن اور ان کی جزئی تجربات کو نسبتاً عمومی اجزاء میں تحلیل کر کے پھر

ان کو نئے نئے تصویری مجموعوں میں ترکیب دیتا رہتا ہے طبعی علامات یا حرکات کی زبان میں بھی یہی ہوتا ہے۔ کیونکہ ان حرکات کی ولالت کسی فعل یا شے کی صرف اسی عمومی یا مشترک خصوصیات ہی تک محدود ہوتی ہے، جو اس صنف کی تمام اشیاء یا افعال میں پائی جاتی ہیں۔ اور ان سے مخاطب کے ذہن میں جو خیال پیدا ہوتا ہے، وہ بجائے جو ایک ناقص و نامتھام خیال ہوتا ہے، جو اپنے تعین و انتہام میں سیاق و سباق کا محتاج ہوتا ہے۔ یہ سیاق و سباق خود بھی اسی طرح کے دیگر ناقص و نامتھام اجزاء کا مجموعہ ہوتا ہے۔ ہر جز بقیہ اجزاء کی تکمیل و تعین کرتا اور خود ان سے مکمل و متعین ہوتا ہے۔ اس عمل کی مثال جس طرح ہم عرفی الفاظ کے کسی مجموعہ یا جملہ سے دے سکتے ہیں، اسی طرح نقالی کی ماسنی حرکات کے کسی مجموعہ یا مرکب سے بھی دے سکتے ہیں۔ ایک اور حیثیت سے بھی دونوں میں بھی مماثلت پائی جاتی ہے، وہ یہ کہ عرفی لفظ کی طرح طبعی علامات کے معنی بھی حالات اور سیاق و سباق کے اختلاف کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔

دونوں باتوں کی توضیح ایک ہی مثال سے ہو سکتی ہے۔ کرنل مالیری کے کسی ملاقاتی نے ایک مرتبہ دو افسروں سے یکے بعد دیگرے کسی بات کی درخواست کی دونوں نے جواب میں جس علامت سے کام لیا، وہ وہ تھی، جس کو کوئی شخص کھانے کے بعد آسودگی کے اظہار کے لئے استعمال کرتا ہے، یعنی انگوٹھے اور کلہ کی اچھلی سے پیٹ کی طرف اشارہ کر کے حلق تک ان کو لے جانا، لیکن ایک نے اس علامت کو خندہ پیشانی اور نرمی سے استعمال کیا۔ جس کے معنی یہ تھے کہ ”ہاں

میں تم سے مطمئن ہوں اور تمھاری درخواست منظور کی جاتی ہے، بخلاف اس کے دوسرے نے اسی علامت کو تیوریاں چڑھا کر درشتی کے ساتھ استعمال کیا۔ جس کا مطلب یہ تھا، کہ وہ بس اب تم سے میرا پیٹ بھر گیا، یعنی درخواست نامنظور کر دی تم نے دیکھا، کہ جو علامت عام طور پر شکم سیری کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کی جاتی ہے اس سے یہاں مخصوص سیاق و سباق کی بنا پر ایک مجازی معنی حاصل کر لئے، اور اس مجاز نے بھی اپنے اپنے سیاق و سباق کے مطابق دو بالکل مختلف بلکہ متضاد مطلب پیدا کر دئے۔

۶۔ حرکاتی زبان میں اس نظر میں کہ زبان اپنی سب سے ابتدائی صورت میں طبعی علامت پر مشتمل تھی، دو فائدے ہیں۔ پہلا تو یہ کہ اس قسم کی علامات بوقت ضرورت از خود طبعی طور پر پیدا ہو جایا کرتی ہیں۔ اور دوسرا یہ کہ ان میں کم و بیش عربی بن جانے کی ایسی صلاحیت ہوتی ہے، کہ خالص عربی یا اصطلاحی نظام علامات، یعنی الفاظ کا ان سے راستہ کھل جاتا ہے حرکاتی زبان میں عربی زبان کی صلاحیت موجود ہونے کے معنی یہ ہیں، کہ پہلی مرتبہ کے بعد ان حرکات کا سمجھنا محض ان کی ذاتی نوعیت پر نہیں، بلکہ گزشتہ استعمال پر بھی موقوف ہوتا ہے، پہلے پہل کوئی علامت جس سیاق و سباق یا جن حالات میں استعمال ہوتی ہے، وہ ایسے ہو سکتے ہیں، کہ اس کے معنی میں کوئی شبہ نہ رہ جائے لیکن جب پھر دوبارہ یہ علامت استعمال کی جائے، تو ان حالات کی موجودگی ضروری نہیں، یا اس ہمہ جو شخص گزشتہ استعمال سے واقف ہے وہ ان حالات کی ناموجودگی میں بھی معنی سمجھنے کا برلن میں گونگوں کی تسلیم نگاہ کے ایک معلم کا حرکاتی نام یہ بن گیا تھا، کہ جب کوئی طالب علم اس کا ذکر کرتا، تو اپنے دامن ہاتھ کو ہائیں پر رکھ کر اس طرح ریتا، کہ گویا اس کو کاٹ رہا ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں تھی بلکہ معلم کا بابا یاں ہاتھ کٹا ہوا تھا، بلکہ بات یہ تھی، کہ یہ اسپینڈرو سے آیا تھا، اور اتفاق سے ایک طالب علم بھی اسپینڈرو ہوا یا تھا، جہاں اس نے ایک ایسا آدمی دیکھا تھا جس کا ایک ہی ہاتھ تھا، ظاہر ہے کہ یہ علامت ایسے طلبہ بھی استعمال کر سکتے تھے

لے دیکھو ٹائمر کی "Early History of mankind" (پع انسان کی ابتدائی تاریخ)

اور کرتے ہوئے جو اس کی اصلیت سے قطعاً ناواقف ہوتے تھے،
 طبعی علامات کے عربی بن جانے کی ایک نہایت اہم صورت ان کا اختصار
 ہے۔ جو حرکات مانوس ہو جاتی ہیں، ان میں رفتہ رفتہ اختصار پیدا کر لیا جاتا ہے، حتیٰ
 کہ بعض اوقات کسی حرکت کا محض ایک خفیف سا اشارہ پوری حرکت کا قائم مقام
 بن جاتا ہے۔ کرنل مالیری نے جے این (امریکہ) کے ایک وحشی کو دیکھا، جو بوڑھے آدمی
 کا قبور اس طرح ظاہر کرنے کی کوشش کر رہا تھا، کہ ”اپنے داہنے ہاتھ کو پھیلا دیا
 اور کہنی کے پاس سے خم دیکر مٹھی بند کر لی، لیکن جب اس طریقہ سے اپنا مطلب نہ
 سمجھا سکا تو ایک چھڑی تلاش کی اور اس پر سہارا دے کر کمر کو جھکائے ہوئے
 لڑکھڑا کر چلنا شروع کیا، جس سے مطلب واضح ہو گیا۔ پہلی صورت میں اسی تفصیلی
 حرکات کا ایک اجمالی اشارہ تھا۔“

حوالہ حرکات کی زبان استعمال کرتے ہیں، وہ اسی مذکورہ بالا طریقہ عمل سے
 اس کو عربی زبان میں بہ آسانی تبدیل کر سکتے ہیں۔ لیکن اتفاقاً ایسا کبھی نہیں ہوتا، کہ طبعی
 نظام اس طرح بالکل عربی نظام میں تبدیل ہو جائے، بلکہ اس کا اصل اصول، یعنی
 نقالی براہِ ملحوظ رہتی ہے۔ ایسا مشکل ہی سے کبھی ہوتا ہے، کہ گونگے یا وحشی انسان
 اس طبعی ربط و تعلق کو بک تلم نظر انداز کر دیں جو کسی علامت اور اس کے مدلول میں
 ہوتا ہے۔ یہ ہو سکتا ہے، کہ ان علامات کے مختصر ہو جانے کی وجہ سے ایک اجنبی آدمی
 ان کے معنی قطعاً نہ سمجھ سکے، لیکن گونگا یا وحشی آدمی اگر ضرورت لاحق ہو، تو اس مختصر
 یا محمل حرکت کو بھر اپنی اصلی و ابتدائی تفصیل و تطویل کے ساتھ کر کے دکھا سکتا ہے۔
 طبعی علامات عربی زبان کی جانب رہنمائی کر سکتی ہیں، لیکن خود ترقی کر کے عربی زبان
 نہیں بن سکتیں۔“

۷۔ عربی زبان کی اصل طبعی علامات کی زبان تمام تر ایک ہی اصول یعنی نقالی کے نظام
 پر مبنی ہے جس کی وجہ سے اس کی گرفت ذہن پر ایسی شدید و
 مستحکم ہوتی ہے کہ اس کی جگہ دہی عربی زبان لے سکتی ہے جس کا
 وابستہ

دھانچہ اسی درجہ کی نظامی یا اصولی وحدت پر مشتمل ہو۔ ایسی علامات اس کی قائم مقام ہرگز نہیں ہو سکتیں، جو ایک دوسری سے بالکل بے ربط و بے تعلق ہوں، اور جن میں سے ہر ایک کو یاد کرنے کے لئے ایک قطعاً جدا گانہ یا مستقل ذہنی کوشش و محنت درکار ہو۔ انسان کا دماغ اتنا بوجہر ہیں برداشت کر سکتا تھا۔ لہذا حرکات نقالی کی جگہ لینے والی عرفی علامات کے لئے ضروری تھا، کہ ان میں کسی نہ کسی طرح کا نظام ہو، یعنی یہ ایک عام اصول کے تابع ہوں۔ مرئی حرکات میں نظری و عملی دونوں حیثیات سے عرفی نظام کی قابلیت موجود ہے۔ چنانچہ گونگوں کو انگشتی زبان کی جو تعلیم دی جاتی ہے وہ خالصہ عرفی ہی ہوتی ہے۔ اس میں یہ ہوتا ہے، کہ انگلی کی چند حرکات یا علامات حروف تہجی کے قائم مقام بنا دی جاتی ہیں، جن کو گونگا آدمی آسانی سے یاد کر سکتا ہے۔ پھر انہی کی کمپ سے الفاظ اور جملے سمجھنے اور بنانے لگتا ہے۔ اس قسم کی زبان میں چونکہ ترکیبی وحدت موجود ہوتی ہے، اس لئے آدمی اس پر آسانی سے قابو پاسکتا ہے۔ اس میں علامت اظہار اور اس کے معنی کے مابین ایک باضابطہ ربط و بقوت پائی جاتی ہے یعنی جہاں جتنی مماثلت معنی میں ہوتی ہے اتنی ہی مماثلت انکی اظہاری علامات میں پائی جاتی ہے اور جہاں معنی میں کوئی تغیر ہوتا ہے، ان کے مطابق علامات میں بھی تغیر ہو جاتا ہے۔ لیکن یہاں جو اہم بات ہے، وہ یہ ہے کہ وحدت ترکیبی کی یہ صورت پہلے طبعی زبان میں پائی جاتی ہے، اور انگشتی حروف تہجی تلفظی حروف تہجی کا کہنا چاہئے، کہ محض ترجمہ ہوتے ہیں مزید برآں انگشتی حروف کا اختراع اسی صورت میں ممکن ہے، کہ جبکہ پہلے تلفظی زبان کی تحلیل کر کے اس کے اجزائے ترکیبی (حروف تہجی) معلوم ہو چکے ہوں۔ لیکن مرئی حرکات کا کوئی ایسا عرفی نظام، جیسا کہ مثلاً انگشتی حروف تہجی کا ہے، حرکات نقالی کے کسی نظام سے از خود نہیں پیدا ہو سکتا تھا۔ کیونکہ یہ ایسا ہی ہوتا، کسی انگٹھ و منشی آدمی سے ہم یہ توقع کھیں کہ وہ دفائی انجن یا برقی روشنی ایجاد کر لیگا۔ انگشتی علامات کی ایک محدود و ادور آسانی سے قابو میں آ جانے والی تعداد درکار ہے۔ لیکن سوال یہ ہے، کہ ان کا انتخاب اور ان کی تحدید کس اصول پر ہو؟ تلفظی زبان اپنے حروف کے انکشاف سے قرون پہلے مستقل تھی۔ اس کے حروف تہجی کا انکشاف دراصل ایک ایسے نظام کی وحدت ترکیبی کا انکشاف تھا، جو پہلے ہی سے موجود تھا اور جس سے نوع انسان اچھی طرح مانوس تھی برخلاف اس کے مرئی حروف تہجی کی مستقل بالذات ایجاد اس قسم کا کوئی انکشاف

نہیں ہو سکتا، جو پہلے سے موجود دماغ کی محض تحلیل پر مبنی ہو بلکہ یہ تمام تریاک
اختراعی پیداوار ہوتی، جو ظاہر ہے کہ تلفظی حروف تہجی کے محض انکشاف سے بہت
زیادہ مشکل کام ہے۔

دوسری طرف یہ ہے کہ تلفظی زبان، طبعی عمل کی حیثیت ایک خاص ترکیبی وحدت
رکھتی ہے، جو آلات تکلم کی طبعی ساخت پر مبنی ہے۔ لہذا اس کے اصوات کو ترکیبی و
الفاظ بنانے کے لئے حروف تہجی کو پہلے ایجاد کرنے کی مطلق ضرورت نہ تھی کیونکہ حروف
تہجی کی آوازیں، جو تمام زبانوں کے اصلی اجزائے ترکیبی ہیں، یہ تو بقول فیہر کے
آست راہی سے موجود تھیں۔ گو ان کا انکشاف ابھی نہیں ہوا تھا، تاہم چونکہ عملاً یہ موجود
تھیں، لہذا معنی اور ان کی اظہاری علامت میں مطابقت کا ایک باقاعدہ نظام پیدا
کر لینا ممکن تھا۔ لیکن یہ مطابقت اس قسم کی ہرگز نہیں ہے، جیسی کہ نقالی کی حرکات و
ان کے مدلولات میں پائی جاتی ہے۔ کیونکہ نقالی کی ہر حرکت بذات خود اپنے مدلول کے
ساتھ ایک براہ راست تعلق یا مماثلت رکھتی ہے۔ اسی براہ راست تعلق کا نہ پایا جانا
وہ خصوصیت ہے، جو عرفی علامت کو طبعی علامت سے ممتاز کرتی ہے۔ مثلاً علامت
و معنی میں نفس مطابقت بنیہ کی براہ راست کے بھی ممکن ہے۔ مقیاس الحرات میں پارہ کا
اثر خارجہ حرارت کے اثر نے جڑھنے کے مطابق ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ بارہ کا اثر جڑھاؤ
حرارت کے آثار جڑھاؤ کے مماثل نہیں ہوتا۔ لہذا اصوات اور ان کے حوالے یا
مدلولات میں مماثلت کے بغیر بھی مطابقت پائی جاسکتی ہے۔ یعنی جتنی معنی میں اپنی جگہ
پر باہم مماثلت ہو، اتنی ہی ان پر دلالت کرنے والے الفاظ میں بھی اپنی جگہ یہ ہو سکتی ہے
اور جہاں معنی میں کسی حیثیت سے کم یا زیادہ کوئی تبدیلی ہوئی۔ تو اسی کے مطابق الفاظ
میں بھی تبدیلی کی جاسکتی ہے۔ جیسا کہ زبانیں، میانیں ہم کو معلوم ہیں، سب کی یہی صورت
ہے۔

یہیں سے لسانیاتی تحلیل کی اہمیت ظاہر ہوتی ہے ہر زمان میں کچھ

مثلاً جذب، جاذب اور جذب کرنا، لکھنا، لکھنے والا اور لکھنے کا اعداد مختلف
الفاظ میں جتنی مماثلت ہے، اتنی ہی ان کے معنی میں بھی ہے۔

ایسے بنیادی مرکبات صوت موجود ملتے ہیں، جن کو مادہ یا ماخذ سے تعبیر کیا جاتا ہے جو عقلی تحلیل کی ابتدائی تعینات کو ظاہر کرتے ہیں۔ اور انہی مادوں یا ماخذوں کے مختلف استقاقات سے عقلی ترکیب ظاہر ہوتی ہے۔ سلسلہ گفتگو میں یہ ماخذ اسی طرح باہم مختلط اور امتزاج پذیر ہوتے رہتے ہیں، جس طرح ان کے مقابل کے تعلقات سلسلہ خیال میں باہم ملتے جاتے ہیں۔ یہ اسی لئے ممکن ہوتا ہے کہ صوتی مواد بالآخر ایسی وحدت ترکیبی پر مشتمل ہوتا ہے کہ اس کو حروف تہجی کی ابتدائی اصوات میں تحلیل کیا جاسکتا ہے، اور یہ اصوات علیحدہ علیحدہ نہیں، بلکہ تلفظی مجموعہ کے اجزاء کی حیثیت سے پائی جاتی ہیں۔

۸۔ آغاز تکلم کے متعلق امرئی حرکات کو نقطہ آغاز قرار دیئے بغیر بھی آغاز تکلم کی توجہ یوگوں بعض دیگر نظریات لئے کرنا چاہی ہے۔ اس قسم کی توجہ کے تین اصولی نظریات قرار دیئے جاسکتے ہیں، جن کو ”فجائی“، ”واسم الصوتی“ اور ”وائفی“ نظریات کہا جاتا ہے۔ لیکن اصولاً یہ تینوں ایک ہی ہیں، کیونکہ سب کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ عرفی علامات طبعی علامات سے ماخوذ ہیں۔ البتہ یہ لوگ طبعی علامات سے مراد صرف صوتی علامات لیتے ہیں، اور مرئی حرکات کو داخل نہیں کرتے۔ حالانکہ یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ جس طرح کو بڑ نکال کر چاروں ہاتھ پاؤں سے بلی کی سی چال چلنا، انقال کی حرکت ہے، اسی طرح بلی کا تصور پیدا کرنے کے لئے میاؤں میاؤں کی آواز نکالنا بھی انقال ہی کی ایک حرکت ہے۔ دونوں میں اصولاً کوئی فرق نہیں ہے۔ اسم الصوتی فطریہ کی بنیاد اسی قسم کی نقل اصوات پر رکھی جاتی ہے۔ علیٰ ہذا جب خطہ کے قرب یا بندہ خوف کو ظاہر کرنے کے لئے حالت خوف کی آواز یا چیخ کی نقل کی جاتی ہے تو وہ بھی نقالی کی ایک حرکت ہی ہوتی ہے۔ فجائی نظریہ والے اس قسم کی اظہاری علامات کو سب سے زیادہ اصلی ابتدائی قرار دیتے ہیں۔ تیسرے نظریہ کی بھی یہی نوعیت ہے۔

لہٰذا یہ ذرا زیادہ دقیق ہے۔ اور اس کو پروفیسر اسٹینہال کی وکالت کا امتیاز حاصل ہے۔ اس نظریہ کا حاصل یہ ہے کہ مشروع مشروع میں آدمی جب خاص خاص چیزوں کو دیکھتا سمجھتا، تو اس پر کچھ ایسا اثر پڑتا تھا کہ ان چیزوں کے مناسب

خاص خاص آوازیں گویا ہالف کی طرف سے از خود اس کے منہ سے نکل جاتی تھیں
لہذا سب سے ابتدائی الفاظ یہی آوازیں تھیں۔ آواز اور اس کے مفہوم میں ایک
خاص مناسبت ہوتی ہے، جو ایک آواز کی دوسری کے ذریعہ سے نقل پر موقوف نہیں
انشاء اور خصوصاً شعر کا حسن بہت کچھ اس لطیف مناسبت ہی پر مبنی ہوتا ہے جو الفاظ
کی آوازوں اور ان کے مفہام میں باہم یابی جاتی ہے۔ اس کی ایک عمدہ مثال
”توڑ مروڑ“ کا لفظ ہے، جس کو ادا کرتے وقت زبان میں خود ایک قسم کا توڑ مروڑ
پیدا ہو جاتا ہے۔ متحرک الفاظ میں بھی بار بار یہی راز پنہاں ہوتا ہے۔ مثلاً ”دولابا لا لبأ آدمی“
”چوڑا چوڑا دریا“ ”بہت بہت دور“ وغیرہ۔ برائیل کی ایک زبان میں ”دادا“ کو گھنٹہ
کو کہتے ہیں، اور سمندر کو ”دو اوٹ آو آو“ کہہ جاتا ہے یعنی جس طرح سمندر چستہ سے
بڑا ہوتا ہے، اسی طرح چستہ پر دلالت کرنے والے لفظ کو بڑا کر کے سمندر کے معنی پیدا کر لئے گئے۔
اگر غور سے دیکھا جائے تو اس تیسرے نظریہ میں بھی وہی حرکات نقالی والا
اصول درپردہ کار فرما ہے۔ آواز تکرار کی صورت میں تو یہ پردہ بھی اٹھ جاتا ہے۔ کیونکہ
اس میں بقیہ ایک ہی قسم کی آواز کا زیادہ کروینا بعینہ ایک ہی قسم کی شے کے زیادہ ہونے پر دلالت
کرتا ہے۔ البتہ دوسری مثالیں ذرا زیادہ غامض معلوم ہوتی ہیں لیکن بغیر غرض بھی بڑی حد تک دفع
ہو جاتا ہے، اگر ہم اس بات کو ملحوظ رکھیں کہ تلفظی زبان محض تلفظی اصوات پر مشتمل نہیں ہوتی بلکہ یہ تلفظ ایک
حرکی عمل کو بھی متضمن ہوتا ہے۔ ”توڑ مروڑ“ کا لفظ بولتے وقت زبان میں واقعاً توڑ مروڑ
پیدا ہوتا ہے، جو ایک حرکی عمل ہے۔ اسی طرح ”ٹیک ٹیک“ صرف گھڑی کی آوازیں
کی نقل نہیں ہے، بلکہ اس کے ادا کرنے میں زبان جس طرح آگے پیچھے حرکت کرتی ہے
اس کو رقص کی موزوں حرکت سے بھی ایک خاص مناسبت ہے۔ پیدائشی گونگے
تک آلات تلفظ کی ان نقالات حرکات سے کام لیتے ہیں۔ ہائیکے نے ایک انیس سال
کے گونگے کا ذکر کیا ہے۔ جس نے بہت سے لکھنے کے قابل الفاظ ایجاد کر لئے
تھے۔ ان میں سے بقول شاعر کے کم از کم دو لفظ جو اس نے کھالے اور پیٹنے
کے لئے ایجاد کئے تھے، یعنی ”دوم“ اور ”ہشپیت“ ایسے ہیں جو منہ کی ان
حرکات کی نقل ہیں، جو علی الترتیب کھالے اور پیٹنے کی حالت میں پیدا ہوتے ہیں
اسی طرح سورنیان کی حبشی انگریزی میں ”دنیجان“ کے معنی ہیں کھانا کھانے کے

نفل کے، اور بھان بھان سے مراد کھانا ہے۔ غرض اسی طرح ہاتھی نظریہ کو بھی حرکات تقالی کے عام اصول کی تحت میں داخل کیا جاسکتا ہے۔ باقی اس کا جو حصہ اس عام اصول کے تحت میں نہیں آتا، وہ آغاز تکلم کی توجیہ کے لئے کچھ زیادہ کارآمد نہیں۔ آواز اور اس کے مفہوم میں جو مبہم و خفیہ مسابقت پائی جاتی ہے، وہ پہلے پہل طبعی باحوذ پیدا زمان کا کام نہیں دے سکتی۔ کیونکہ صرف اتنی سی خفیہ مناسبت کسی آواز کو جو داپنا معلوم واضح کر دینے کے لئے کافی نہیں۔ بلکہ مفہوم یا مدلول اتنی کی خصوصیت اس پر دلالت کر لے، الی علامت میں اس حد تک ضرور نمایاں ہونی چاہئے کہ سب ادراک و ساق کے لحاظ سے اس کے معنی نہ آسانی معلوم ہو جائیں۔ دوسری طرف۔ بھی مانتا پڑیگا، کہ جب ایک مرتبہ بر بنائے عرف کسی لفظ کے معنی متعین ہو جاتے ہیں، تو پھر مزید نئے الفاظ کے اختراع و انتخاب میں آواز اور اس کے مفہوم میں مناسبت کا عام احساس زیادہ قوت کے ساتھ عمل کر سکتا ہے۔

غرض یہ اس طرح کے تمام نظریات دراصل اسی عام نظریہ کے تحت میں آجائے ہیں، کہ نفسیات کی رو سے طبعی علامات کو عرفی علامات پر تقدم حاصل ہے۔ البتہ اس لحاظ سے یہ تمام نظریات مفید و صحیح ہیں، کہ تقالی کی حرکات میں صوتی عناصر کا جو حصہ ہے، اس کی اہمیت ان سے واضح ہو جاتی ہے۔ آوازوں کا تقالانہ استفعالی عمری تکلم کے لئے راستہ صاف کر دینا ہے۔ بانی رہا بہ امر کہ عرفی زبان تقریباً تمام زمینی عناصر پر قبضہ مستعمل ہے، اس کی وجہ ہم گزشتہ فصل میں بنا چکے ہیں۔ اب ذیل میں ہم کو صرف یہ سان کرنا ہے، کہ طبعی علامات کو بٹھا کر اس بڑی حد تک ان کی حکمہ عرفی علامات نے جو لے لی ہے، اس کی وجہ ان کی سہولت و قوت ہے۔

۵۔ عرفی زبان کے طبعی زبان کا اصل کام یہ ہے، کہ امتیاد افعال کی حسی اور خصوصاً عرفی خصوصیات کو تقالی کے ذریعہ سے ظاہر کر دیتی ہے۔ لیکن اس طریقہ سے جن خصوصیات کی نقل کی جاسکتی ہے۔ وہ تقسیم و تجرید کے لحاظ سے نسبتاً نہایت ادنیٰ درجہ کی ہوتی ہیں۔ یعنی اور کی خصوصیات تجربہ

جن کلیات میں تحلیل کرتی ہیں، وہ بجائے خود انتہائی وسیط کلیات نہیں ہوتے، بلکہ ان کی اور مزید تحلیل و تحلیل ہو سکتی ہے۔ تحلیل و تجزیہ کا یہ عمل جس قدر آگے بڑھتا جاتا ہے اسی قدر طبعی علامات اس کے اظہار سے قاصر ہوتی جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جس شخص کے پاس اظہار خیال کا ذریعہ صرف طبعی علامات ہوں، اُس کا ذہن اعلیٰ تجریدات تک نہیں پہنچ سکتا۔ غرض یہ کہ طبعی علامات کی مدد سے صرف انہی کلیات پر توجہ قائم کی جاسکتی ہے، جو ادراک کے جزئی تجربہ کی خصوصیات ہوں۔ باقی خود ان کلیات کی مزید تجریدات کا اظہار طبعی علامات کے ذریعہ بہت ہی محدود درجہ تک ہو سکتا ہے جو عمل فکر حرکات نقالی پر منحصر ہو، وہ تعلقات توبہدہ کر سکتا ہے، لیکن کوئی ایسا نظام تعلقات مشکل ہی سے پیدا کر سکتا ہے، جو ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف تقسیم کا ایک سلسلہ ہو، یعنی جس میں نوع سے جنس، جنس سے جنس عالی، اور پھر اسی طرح جنس الانجاس تک ترقی ہوتی چلی جائے۔ جس فکر کا سہارا صرف طبعی علامات ہوں، اُس کی قوت سے یہ بات باہر معلوم ہوتی ہے کہ وہ اصطفا کا کوئی نظام قائم کر سکے یا نہ کر سکے۔

مثالوں کے ذریعہ سے یہ بات نہایت آسانی کے ساتھ واضح ہو جائیگی کہ نقالانہ حرکات میں اعلیٰ کلیات کے ظاہر کرنے کی قابلیت نہیں ہوتی۔ مثلاً نقول ظاہر کے ”بنائے کا تصور ایک گونگے آدمی کے لئے بہت ہی زیادہ محدود ہے۔ البتہ اگر اُس کو یہ ظاہر کرنا ہو، کہ درزی کوٹ سیتا ہے، یا برصی میز بناتا ہے، تو کوٹ سینے یا میز بنانے کی چند حرکات کی نقالی سے وہ اس کو ظاہر کر دینا ممکن ہے۔ البتہ طبعی علامات کے ذریعہ سے ”مقدار کے زیادہ کلی مجموعی انفسیات، مثلاً بڑا چھوٹا، موٹا، پتلا، اونچا، نیچا وغیرہ کو صحیح طور پر نہیں ظاہر کیا جاسکتا۔ لہٰذا ان کو زیادہ سے زیادہ جو ممکن سکھایا جاسکتا ہے، وہ صرف ایسی علامات ہیں، جو جزئی مقادیر کے بڑے سے بڑے تناسب کے لئے موزوں ہوں۔ بار بار ایسا ہوتا ہے، کہ ایک کلی یا عمومی نقل کو حرکات کے ذریعہ سے بھی ظاہر کیا جاسکتا ہے، لیکن عرفی علامات کے مقابل میں یہ طریقہ نہایت ہی پیچیدہ و دشوار ہوتا ہے۔ جو بات نہایت خوبی و صفائی کے ساتھ

لے آر لی، مری آف میچا سٹڈی

Ueber die Taubstummten لے

ایک لفظ میں ادا ہو سکتی ہے، اس کے لئے نقال کی حرکات کا اکثر ایک پورا سلسلہ دیکھا جوتا ہے۔ ایک ہندوستانی، جو کسی گونگے سے یہ کہنا چاہتا تھا، کہ میں نے ریل میں سفر کیا ہے، اس کو ریل کے ایک تصور کے لئے حرکات کے تین سلسلوں سے کام لینا پڑا، ایک سے اس نے سقف سے کا تصور پیدا کیا، دوسرے سے پہیوں کا اور تیسرے سے دھویں کا۔ لہذا ہر ادائے مطلب کا یہ طریقہ بہ نسبت مد ریل کا صرف ایک لفظ استعمال کر دینے کے زیادہ تجلی معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ جس شے کو بحیثیت مجموعی عرفی زبان صرف ایک علامت سے ظاہر کرتی ہے، اُس کو طبعی حرکات نے تین کلیات میں تحلیل کر دیا۔ لیکن یہ خصوصیت طبعی زبان ہی کو حاصل نہیں ہے، اگر ضرور ہو، تو عرفی زبان کی بھی صرف تین ہی کیا بلکہ جتنی علامات چاہیں، ہم استعمال کر سکتے ہیں۔ مثلاً اگر ریل گاڑی کے تفصیلی بیان کی ضرورت پیش آئے، تو تقالانہ حرکات کی بہ نسبت الفاظ کے ذریعہ سے اس کی تفصیلات کو بہت زیادہ صحت و عمدگی کے ساتھ بیان کیا جاسکتا ہے۔ باقی مذکورہ بالا صورت میں ایک لفظ صرف اس لئے استعمال کیا گیا کہ ایک ہی کافی سمجھا، لیکن طبعی زبان کو حرکات کے تین جداگانہ سلسلے استعمال کرنا پڑے کہ ان سے کم میں کام ہی نہیں چل سکتا تھا۔ یہی یہ بات کہ طبعی زبان بھی ایک ہی مناسب علامت کے ذریعہ سے ریل گاڑی کے کلی نقل کو کیوں نہیں ادا کر سکتی؟ تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ بہ نقل بہت زیادہ کلیت پر مشتمل ہے۔ اس میں افعال و علاق کی میسوں جزئی خصوصیات داخل ہیں جن میں بعض تو ایسی ہیں، جن کا حرکاتی زبان کے ذریعہ سے صحیح طور پر کیا معنی سرے سے اظہار ہی ناممکن ہے۔ مثلاً ریل گاڑی کے چلنے کا جو اصول یا اس کی مشین کی ساخت وغیرہ ایسی باتیں ہیں، جن کو طبعی علامات کی حدود سے سمجھنا قطعاً ناممکن ہے۔ پھر جو مجموعہ یا وحدت (ریل گاڑی) ان تمام باتوں پر مشتمل ہو، اس کو عرف سے مدد لئے بغیر محض طبعی علامات سے براہ راست کیسے ظاہر کیا جاسکتا ہے اسی لئے جہاں پہلے سے کوئی عرف موجود نہ ہو، اور صرف تقالی کی حرکات سے کام نکالنا پڑے۔ تو وہاں ممکن صورت یہی ہے، کہ اشیا کی بعض ایسی جزئی خصوصیات کو لے لیا جائے جو اہم بھی ہوں، اور جن کا مرئی طور یہ آسانی اظہار ہو سکے۔ مطلب کو پورا کرنے کے لئے اس قسم کی جتنی خصوصیات درکار ہوں سب لے

استعمال کرنا پڑتا ہے۔ یہی دشواری ہے، جس کی بنا پر کسی شخص کی انفرادیت کو ظاہر کرنے کے لئے نام کی طرح کی کوئی ایسی طبعی علامت نہیں ہو سکتی، جو بذات خود اس پر دال ہو سکے۔ کیونکہ عرف کے بغیر طبعی علامت بذات خود بہ حیثیت طبعی ہونے کے لئے اس وسیع کلیت کو براہ راست ظاہر کرنے کے ناقابل ہے، جو کسی شخص کے علم یا نام کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ اسکی کسی خاص خصوصیت کی نقالی سے ذہن کا اس کی جانب منتقل ہونا یا نہ ہونا، تمام تر حالات اور سیاق و سباق پر موقوف ہے۔ اگر کسی ایک خصوصیت کا اظہار انتقال ذہن یا انہام کے لئے ناکافی ہو، تو دوسری اور دوسری کا نافی ہو، تو تیسری کو متال کرنا پڑتا ہے۔ جیسا کہ ریل گاڑی کی مثال میں معلوم ہو چکا ہے۔

باب (۶)

عالم خارجی کی تصویری تشکیل

۱۔ ادراک کی معلومات کا اسناد
حسی ادراکات، جن کا آدمی کو الگ الگ تجربہ ہوتا ہے، ان کو کسی ایک مجموعہ میں مربوط و متحد کر دینا آزاد تصویری سلسل کا کام ہے۔

یعنی حسی ادراک کے جداگانہ واقعات کو تصویری کرطیوں سے جوڑ کر ایک رشتہ میں منسلک کر دیا جاتا ہے۔ جس چیز کا ہم کو واقعی طور پر ادراک ہوتا ہے۔ اس کا وجود و بقا اور تغیر و تبدل ادراک کرنے والی ذات کی حرکتی فعلیت پر منحصر نہیں سمجھا جاتا، بلکہ اس کی مخصوص نوعیت اپنی ایک مستقل و خارجی حقیقت کو مستلزم ہوتی ہے جو بہر صورت قائم رہنی ہے، خواہ کوئی ادراک کرنے والا واقف اس کا ادراک کر رہا ہو یا نہ کر رہا ہو۔ لہذا جب ہم اس کا تصور کر لے ہیں، اس وقت بھی اسی طرح اس کو قائم و موجود سمجھتے ہیں، کہ گویا واقفاً ادراک کر رہے ہیں اور اسی بنا پر مادی اشیا کے متعلق اپنے علم کو ہم ان کے واقعی ادراک کی حدود سے بہت آگے لے جاسکتے ہیں۔ اس کا نام تصویری تشکیل ہے جس کے ذریعہ سے واقعی ادراکات میں ربط و اتحاد پیدا ہوتا ہے۔

اب ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ اس تصویری تشکیل کے محرکات کیا ہوتے ہیں۔ اس کی سب سے پہلی محرک تو وہی ہے، جو نظری فکر کی موجب ہوتی ہے۔ یعنی ہمارے تجربات میں ابظاہر جو بے ربطی اور ابہام و تناقض پایا جاتا ہے، اس کو رفع کرنا۔ چونکہ یہ چیزیں تصورات کی روانی یا بہاؤ میں مزاحم ہوتی ہیں، اس لئے قدرۃ ذہن ان کو رفع کرنا چاہتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے، کہ اشیا کے واقعی ادراک، اور ان کے گزشتہ تجربہ پر

مبنی تصور میں، اس قسم کا تقاض پیدا ہی ہوتا رہتا ہے۔ مثلاً کسی شے کو تم ایک جگہ رکھ کر جاؤ اور واپسی میں یہ تم کو دوسری جگہ ملے، تو اس اختلاف و تقاض کو رفع کرنے کی ممکن صورت یہی ہے، کہ ان دونوں تجربات میں باہم ربط و اتحاد پیدا کرنے کے لئے کسی ایسی بات کا تصور کریں، جس سے یہ سمجھ میں آجائے، کہ یہ شے اپنی جگہ سے ہٹ کر دوسری جگہ کیسے پہنچ گئی۔ ایک شخص آگ کو خوب دھکتا ہوا چھوڑ کر جاتا ہے، کچھ عرصہ بعد آکر دیکھتا ہے، کہ گرم رکھ کے ایک ڈھیر کے سوا کچھ نہیں رہ گیا ہے، لامحالہ اس کو خیال کرنا پڑتا ہے، کہ آہستہ آہستہ سمجھ گئی۔ اسی طرح جس آگ کو ہم دھکتا ہوا چھوڑ گئے ہیں، اگر زیادہ عرصہ کے بعد لوٹنے پر وہ اسی طرح یا اس سے زیادہ دھکتی ہوئی ملے تو یہاں ہمارا یہ واقعی اور اک گزشتہ تجربہ پر مبنی اس تصور کے منافی پڑتا ہے، کہ اس کو آہستہ آہستہ سمجھ جانا چاہئے تھا۔ لیکن نہیں سمجھی۔ لہذا اس منافات کو رفع کرنے کے لئے ہم کو لازماً خیال کرنا پڑتا ہے، کہ کوئی نہ کوئی شخص برابر اس کو جلاتا رہا ہے۔ تصور اور ادراک میں باہم اس طرح کے واقعی منافات یا تقاض کے علاوہ کسی شے کی محض اجنبیت بھی تصوری تشکیل کے لئے ایک نظری محرک بن جاتی ہے چونکہ یہ عام مانوس واقعات کے ساتھ جوڑ نہیں کھاتی، اس لئے ذہن اس دشواری کو دور کرنا چاہتا ہے تو لیکن محض نظری محرک بہ حیثیت مجموعی ایک ثانوی درجہ کی اہمیت رکھتا ہے اور ذہنی ترقی جس قدر اپنے ابتدائی درجہ میں ہوتی ہے، اسی قدر اس محرک کا عمل کم ہوتا ہے۔ کیونکہ علم کی خاطر طلب و مجتہ ذہنی ترقی کے اعلیٰ مراتب کی شے ہے۔ باقی ابتدائی مراتب میں فکر زیادہ تر عملی مقاصد و ضروریات کے تابع ہوتی ہے۔ لہذا تصوری تعبیر و توجیہ کا عمل صرف وہیں تک محدود رہتا ہے، جہاں تک کہ عملی ذہنی کے لئے اس کی احتیاج ہوئی ہے۔ خالص نظری فکر کا اگر کوئی وجود ہوتا ہے، تو محض بطور ایک تفسیری شغل کے، نہ کہ کسی سنجیدہ و سرگرم کوشش کی صورت میں پھر

۲۔ تصدیق اور تصحیح | تصوری تشکیل کا پہلا اور اصلی کام عملی مقاصد کے حاصل کرنے کے اسباب و وسائل پیدا کرتا ہے۔ اس طریقہ سے جو تصوری مرکبات وجود میں آتے ہیں، وہ اسی حد تک کارآمد ہوتے ہیں، جس حد تک کہ ان کو عمل میں لایا جاسکتا ہو۔ یعنی ذہن میں ہم نے جو تجویز سوچی ہے، وہ قابل عمل بھی

شروع شروع میں کائنات مادی کے متعلق حقیقی بصیرت اور اس پر تصرف زیادہ ترمیکانکی تدبیر و عمل سے حاصل ہوتا ہے۔ لوگ ریاں بنانا، مٹی کے برتن بنانا، مکان بنانا، آلات و اوزار بنانا وغیرہ یہی چیزیں ہیں جن سے ترقی کے ابتدائی مراحل میں انسان کو مادی اشیاء کے متعلق حقیقی علم اور ان پر قابو حاصل ہوتا ہے۔ ان سیکانجی اعمال میں تصویری تخیل و ترکیب کو مادی اشیاء کی واقعی تخیل میں بالکل جیسے کا تیسرا ظاہر کر دیا جاتا ہے۔ یا یوں کہو کہ مادی تخیل و ترکیب تصویری تخیل و ترکیب کا کو با بالکل لفظی ترجمہ ہوتی ہے۔ غرض اس طرح کائنات مادی کی ساخت کا علم ہم کو مادہ کے واقعی الگ الگ کرنے اور پھر اس کے اجزا کو باہم ملانے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور بالعموم کائنات مادی کے طبعی اعمال کے متعلق انسانی بصیرت کا وہی درجہ ہوتا ہے، جو اس کی میکانجی صنایعوں میں ترقی کا۔

موجودہ سائنس میں فطرت کا جو علم کام کر رہا ہے، وہ بھی اصولاً اسی نوعیت کا ہے البتہ ایک اہم فرق ضرور ہے۔ وہ یہ کہ اس زمانہ میں ہم طبعی اشیاء کی تخیل و ترکیب محض عملی اغراض سے نہیں بلکہ علم کو علم کی خاطر حاصل کرنے کے لئے کرتے ہیں۔ اب سیکڑوں اختیارات خالص نظری و تجسیمی کی بنا پر کئے جاتے ہیں، کیونکہ علم کی خاطر، علم کی محبت و طلب اب زیادہ ترقی کر گئی ہے۔

۳۔ مکان کی تصویری ہم نہ کسی ایسے واقعی خطا کا اور اک و تخیل کر سکتے ہیں، اور نہ اس کو کا غنہ پہنچ سکتے ہیں، جو کامل طور پر مستقیم ہو، کبھی بھی ہم یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ کامل خط مستقیم سے کیا مراد ہوتی ہے۔

یہ جاننا اس لئے ممکن ہوتا ہے کہ ہم تصور میں ذہنی تجربہ کے ذریعہ سے ان غیر متعلق طبعی حالات سے قطع نظر کر سکتے ہیں، جو کامل خط مستقیم کے واقعی وجود میں مانع آتے ہیں۔ ایک شراب پیا ہوا آدمی طرک پر سیدھا چلنے کی کوشش کرتا ہے لیکن باوجود اس کوشش کے وہ کچھ نہ کچھ ضرور لڑکھڑاتا جاتا ہے۔ پاؤں ڈالتا کہیں ہے پڑتا کہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں خود اس کے ذہن میں ایک تو وہ سیدھا راستہ ہوتا ہے، جس پر وہ پاؤں ڈالنا چاہتا ہے۔ اور ایک وہ راستہ ہوتا ہے جس پر اس کے پاؤں اس کی مرضی کے خلاف اضطراب پڑتے ہیں۔ جس سیدھے راستہ کو وہ اختیار کرنا چاہتا ہے۔ اگر نشہ کی

حالت مانع نہ ہوتی، تو اسی کو اختیار کرتا۔ لیکن نشہ کی حالت میں یہ سیدھا راستہ اس کے ذہن کی صرف ایک تصویری تشکیل ہے، جس کی بنیاد عقلی تحلیل پر ہوتی ہے۔ اسی طرح مکان کا تصور کرنے میں بھی ذہن تمام اُن غیر منطقی طبعی حالات سے قطع نظر کر سکتا ہے، جو نفس مکان میں حیث مکان کی ماہیت میں داخل نہیں ہیں۔ مکان کی اس نفس ماہیت کی رو سے کوئی خط حصہ تک مستقیم ہو سکتا ہے، وہی تصویری تشکیل کا کامل طور پر مستقیم خط ہے۔ کامل دائرہ وغیرہ دیگر مہندسی اشکال کا تعقل بھی اسی طرح پیدا ہوتا ہے۔ کامل دائرہ یا کامل کرہ کا واضح و جلی تعقل حاصل ہونے سے پہلے گولائی کے مختلف مراتب کا علم اسی طرح ممکن ہے جس طرح کہ بڑائی کے مختلف مراتب کو ہم جانتے ہیں، حالانکہ کامل بڑائی کا نہ کوئی تصور ہے، اور نہ ہو سکتا ہے۔ اگر ہم کو ب کا تجربہ ہو چکا ہے جو اسے زیادہ گول ہے، تو ج کو ایسا بنانے کی کوشش کر سکتے ہیں، جس کی گولائی ب سے نسبتاً اسی طرح زیادہ ہو، جس طرح کہ ب کی اسے زیادہ تھی۔ اس کوشش میں جو موانع ہم کو پیش آتے ہیں، وہ یا تو خود ہماری مہارت کے نقص پر مبنی ہوتے ہیں، یا جس مواد پر ہم کوشش کرتے ہیں اس میں اس کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ لیکن اگر ان موانع سے ہم قطع نظر کر لیں، اور مکان کی نفسی ماہیت کو ملحوظ رکھیں، تو کامل گولائی کا تعقل ہم کو حاصل ہو جاتا ہے۔ اس ترقی کا نقطہ آغاز غالباً وہ کوشش ہے جو ہم میکا کی مصنوعات کو ممکن حد تک گول، سیدھا یا جو پہل بنانے میں صرف کرنے اور اس طرح سیدھا بنی، گولائی وغیرہ کے جو تصورات پیدا ہوتے ہیں، وہی بالآخر ریاضی کے وہ تجربی نقطہ ہو جاتے ہیں جن سے اقلیدس نے ہم کو مالوس کر دیا ہے۔

مکان کی نامتناہیت کا تعقل بھی اسی طرح پیدا ہوا ہے۔ ایک جگہ سے دوسری جگہ حرکت و انتقال کے لئے مختلف قسم کے طبعی حالات مانع آسکتے ہیں، لیکن اگر ان حالات سے قطع نظر کر کے مکان کی نفس ماہیت کو ملحوظ رکھا جائے تو سمجھ اسکی کوئی حد نہیں ملتی کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ حرکت کرنے میں کوئی حد نہایت کیسے قائم کی جا سکتی ہے۔ کسی مکان کی نہایت اس کی حد بندی کا وہ خط ہوتا ہے، جو مکان کے ایک حصہ اور اس سے متصل حصہ کے مابین واقع ہوتا ہے، لہذا یہ مکان کی نہایت و حد بندی نہیں ہوئی، بلکہ مکان میں ہوی باسی طرح کے ختمی عمل کے ذریعہ ہم اور اکی مکان

سے عقلی مکان تک پہنچ جاتے ہیں

۴۔ زبان کی تصویری تشکیل کا عمل زمان میں مکان سے بھی زیادہ فرق پیدا کر دیتا ہے۔ ہم کو اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ تصویری سلسلہ زمان تشکیل

میں ”عاب“ اور ”متب“ یا ایک ”اب“ اور دوسرے ”اب“

کا فرق محض اضافی رہ جاتا ہے جس کی بنا پر ہم اس سلسلہ کے کسی حصہ کو بھی ”اب“

قرار دے سکتے ہیں، اور اس سے قبل یا بعد اس کو اضافی طور پر ماضی یا مستقبل قرار

دیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس اضافی تقدم و تاخر کے علاوہ ایک ایسی شے بھی ہے

جس کو ہم حقیقی ”اب“ کہہ سکتے ہیں، یعنی وہ لمحہ جبکہ ہم کو بالفعل براہ راست کوئی تجربہ

ہو رہا ہوتا ہے۔ یہی حقیقی ”اب“ زمان کی تصویری تشکیل کا نقطہ آغاز ہے۔ جو کچھ اس

”عاب“ سے قبل ہوتا ہے، وہ محض اضافی طور پر نہیں، بلکہ حقیقی طور پر ماضی سمجھا جاتا ہے

اور جو کچھ اس کے بعد ہوتا ہے۔ وہ حقیقی طور پر مستقبل خیال کیا جاتا ہے۔ ماضی و مستقبل کی یہ تحدید

ایک دوسرے کے تعلق و اضافت ہی سے ہوتی ہے، لیکن جس نقطہ آغاز سے ہم

ان کی تحدید کرتے ہیں، وہ واقعی طور پر یعنی تصویری تشکیل کے ذریعہ سے نہیں، بلکہ

ادراک و احساس کی بنا پر متعین ہوتا ہے۔ بقول ڈاکٹر وارڈ کے کہ ”اگر کوئی ایسی مخلوق

ہوتی جس کے احضارات پر وہ تغیرات نہ طاری ہوتے، جو ہمارے احضارات پر ہوتے

ہیں، کہ ایک مرتبہ یا تسامات کی قوت و وضاحت سے محروم ہو کر پھر اس کو حاصل کرتے

اور تصورات کے دماغ لے عالم سے واپس آسکتے ہیں، تو اس مخلوق کے لئے ”اب“

اور ”تب“ کا یہ بین فرق، اور ان کے پیدا کردہ گونا گوں جذبات قلعا نامعلوم ہوتے

... جو کچھ ہونے والا ہے، اس کی امید یا خوف کی بنا پر کچھ کرنا یا اس کے انتظار پر

مجبور ہونا محض زمانی ترتیب سے بہت زیادہ ہے، ماضی و مستقبل کا حقیقی مفہوم

بالفعل یا حاضر الوقت واقعی تجربہ کے ایک نقطہ آغاز پر مبنی ہوتا ہے، اور یہ نقطہ آغاز

دو تصویری رخ رکھتا ہے، ایک تو وہ واقعی ”اب“ سے قبل گزر چکا ہے، اور وہ

جو اس کے بعد آنے والا ہے۔ بحیثیت مجموعی مستقبل کی توقع کو ماضی کی یاد پر ترقی کے

کمال سے مقدم سمجھنا چاہئے۔ کیونکہ تصوری فعلیت کی ابتدائی تحریک علی ضروریات سے پیدا ہوئی ہے، اور علی ضروریات کا مقدم لفظ مستقبل ہی سے ہوتا ہے۔ مثلاً اس وقت بھوک یا پیاس کی بنا پر اگر ہم کو کھانے یا پانی کی ضرورت ہے، تو تصوری فعلیت کا سب سے پہلا کام یہ ہو گا کہ ان کو فراہم کرنے کی تدبیر سوچے۔ یعنی ذہن میں ایسا سلسلہ تصور کرتا ہے کہ اگر وہ ضرورت کو اس کی آئندہ حقیقی یا تکمیل سے مربوط کر دے۔ باقی رشتہ واقعات سے متعلق تصورات کی ضرورت ابتداء زیادہ تر ثانوی ہوتی ہے، اور صرف اس لئے لاحق ہوتی ہے، کہ ماضی کے معلومات سے مستقبل کی تکمیل میں مدد ملتی ہے۔ لیکن یا ماضی کا بڑا محرک طبعی کائنات کے تعلقات نہیں، بلکہ وہ شخصی و اجتماعی اغراض ہوتے ہیں، جن کی بحث آگے شعور ذات کے تحت میں آئیگی۔ دو خصوصیات ایسی ہیں، جو تجربی فعلیت و بعدیت سے قطع نظر کر کے مستقبل کو ماضی سے ممتاز کرتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ مستقبل غیر یقینی ہوتا ہے، یعنی ممکن ہے کہ ہم نے اپنے تصور میں آئندہ کے متعلق جو مستقل توقع قائم کی ہے، وہ نہ پوری ہو بلکہ اس کے خلاف اور جو احتمالات استحقاق ہمارے شعور میں طلبہ کی کوشش کر رہی ہیں، ان میں سے کوئی عمل میں آجائے۔ لیکن ماضی میں اس بے یقینی کی مطلق گنجائش نہیں ہوتی، کیونکہ جو کچھ ہوتا تھا، ہو چکا اور مختلف احتمالات میں سے ایک احتمال وجود میں آگیا۔ دوسرا فرق یہ ہے، کہ علی فعلیت سے ماضی و مستقبل کو جو تعلق ہوتا ہے، وہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ مستقبل ایک ایسی شے ہے جس کے تعین میں کم و بیش کچھ نہ کچھ فاعل کی فعلیت بھی شریک ہو سکتی ہے، اور اگر اس کو دنیا میں اچھی طرح زندہ اور باقی رہنا ہے، تو اپنے افعال کے ذریعہ سے مستقبل میں مناسب تغیر و ترمیم برابہر کرتے رہنا پڑیگی۔ لیکن ماضی اس قسم کے اختیار سے باہر ہو جاتا ہے۔ ماضی کی بادی سے مستقبل کی پیش بندی کیلئے صرف مفید معلومات ہی حاصل ہو سکتے ہیں۔

یہاں تک ہم نے زمانہ کے جس مرور یا گزراں سے بحث کی وہ انفرادی زمانہ تھا جسے ہم یہ انفرادی اذہان کو محسوس ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ زمانہ گھڑی کے مطابق نہیں ہو بلکہ شکیسپر کا منوالہ ہے، کہ مختلف اشخاص کا زمانہ مختلف رفتار کے ساتھ سفر کرتا ہے۔ دو طرف یوں نے لکھا ہے، کہ زمانہ یکساں رفتار سے گزرتا ہے۔ شکیسپر کی مراد انفرادی

زمانہ ہے، اور نیوٹن کی مراد واقعی زمانہ ہے۔ آدمی جب کسی بڑی شکل یا خطرہ میں ہوتا ہے، تو اس کو منٹ گھنٹے معلوم ہوتے ہیں یکے بعد دیگرے دو عاشق و معشوق، محبت کی باتوں کا لطف اٹھا رہے ہوتے ہیں، تو ان کو گھنٹے منٹ محسوس ہوتے ہیں۔ غرض وقت کا انفرادی اندازہ گھڑی کے واقعی وقت سے کم و بیش ہمیشہ مختلف ہوتا ہے۔ البتہ معمولی حالات میں یہ اختلاف نسبتاً کم ہوتا ہے۔ انفرادی وقت سے الگ کر کے، جس وقت کو ہم نے واقعی قرار دیا ہے، یہ تصوری تشکیل کی پیداوار ہے۔ جس عمل کے ذریعہ سے اس واقعی وقت کا تعقل ہوا ہے اس کی ابتدا عملی فعلیت میں ملتی ہے۔ عملی مقاصد کے حاصل کرنے کے لئے زمانہ اکثر ایک اہم شرط ہوتا ہے۔ مثلاً ایک جگہ سے دوسری جگہ سفر کر کے پہنچنا، کسی کھانے کا پکانا، پانی کا گرم کرنا، یا گیل سٹی کو دھوپ میں خشک کرنا وغیرہ یہ تمام چیزیں ایسی ہوتی ہیں، جن کے لئے وقت کی ایک خاص مدت درکار ہوتی ہے۔ اس قسم کی عملی ضروریات میں وقت کے اندازہ یا حساب کو ظاہر ہے، کہ لوگوں کے مختلف انفرادی تاثرات پر نہیں چھوڑا جاسکتا۔ لہذا کوئی نہ کوئی اور ایسی چیز ہونی چاہئے، جس کی متعین ابتدا و انتہا کو وقت کا معیار یا پیمانہ قرار دیا جائے چنانچہ اگر یہ سوال کیا جائے، کہ فلاں مقام سے فلاں مقام تک جانے میں کتنا عرصہ لگتا ہے، تو اس کا شافی جواب آفتاب کے حوالہ سے دیا جاسکتا ہے۔ مثلاً کہا جاسکتا ہے کہ طلوع آفتاب سے غروب آفتاب تک یا طلوع آفتاب سے دوپہر تک کا عرصہ لگیگا۔ اس سے معلوم ہوا، کہ ان جوابات کا شافی ہونا معیار یا پیمانہ کی یکسانی پر موقوف ہے۔ ایسی یکسانی کی بہترین مثال وہ موزوں اعمال ہیں جو مساوی وقفوں کے ساتھ اپنا مادہ کرتے رہتے ہیں۔ اب اگر یہ معلوم ہو جائے کہ عملی ضروریات کے لئے واقعات کی مدت کو ان اعدادوں کے ذریعہ اس طرح متعین کیا جاسکتا ہے، کہ فلاں کام پورا ہونے میں اتنا عرصہ لگیگا، جتنا اس موزوں عمل کے ایک، دو یا اس سے زائد اعدادوں میں لگتا ہے، تو بس یہ عمل معیار وقت بننے کے لئے کافی ہے۔ اس زمانہ میں ہم اس قسم کے جس عمل سے سب سے زیادہ کام لیتے ہیں، وہ گھڑی کی سوئیوں کی حرکت ہے۔ بڑی سوئی جب ایک جگہ سے حرکت کر کے پھر اس جگہ واپس آجاتی ہے، تو اس پوری گردش کو ہم ایک گھنٹہ کہتے ہیں

اور اس گردش کو ساٹھ مساوی حصوں میں تقسیم کر کے ایک حصہ کو منٹ کہا جاتا ہے۔ غرض جس کو واقعی وقت کہا جاتا ہے، وہ ایک تصویری تشکیل ہے۔ اور جس اصول پر اس تصویری تشکیل کی بنیاد ہے، وہ یہ ہے، کہ جو اعمال دیگر حیثیات سے مماثل ہوں اور مماثل ہی حالات کے اندر واقع ہوتے ہوں، ان میں جو وقت لگتا ہے۔ وہ بھی برابر یا مماثل ہوتا ہے۔ مثلاً اگر یہ ایک ساتھ شروع ہوں، تو ایک ساتھ ہی ختم ہو گئے، و قس علی ہذا۔ اسی طرح اگر دو غیر مماثل اعمال میں ایک موقع پر برابر وقت صرف ہوتا ہے تو دوسرے موقع پر بھی اتنا ہی وقت صرف ہوگا۔ بشرطیکہ بقیہ حالات مساوی ہوں گے۔

۵۔ علیت کی تصویری خاص اور اکی سطح پر ذہن میں ایک یہ میلان پایا جاتا ہے، کہ تشکیل گزشتہ تجربہ میں جو طریقہ عمل کامیاب ثابت ہوا ہے، اس کو دہرایا جاتا ہے، اور جو ناکام رہا ہے، اس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔

اور اکی شعور میں مقولہ تعلیل (علت و معلول) کا بس اسی حد تک وجود ہوتا ہے۔ باقی ہا یہ سوال کہ فلاں علت فلاں معلول کو کیوں پیدا کرتی ہے، اس کا وجود محض اور اکی شعور میں شکل ہی سے ہوتا ہے۔ البتہ تصویری تشکیل میں یہ سوال برابر پیدا ہوتا رہتا ہے کیونکہ تصویری تشکیل، جس کے ذریعہ سے عملی مقاصد تکمیل کے لئے وسائل سوچے جاتے ہیں۔ اُس کی تو عین ماہیت ہی یہ ہے، کہ لفظ آغاز اور اس کے اختتام کے مابین تصور کا ایک ایسا سلسلہ داخل کیا جائے، جس میں سے ہر ایک تصور آخری نتیجہ تک پہنچانے والے سلسلہ اسباب کی ایک ناگزیر کڑی ہو۔ اس طرح یہ سوال ممکن ہو جاتا ہے، کہ الف ت کو کیوں پیدا کرتا ہے، جس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے، کہ الف جب کو پیدا کرنا ہے بت کو اورت ت کو جس حد تک کہ ر تصویر کی تشکیل کم و بیش مبالغہ کی نوعیت کے عملی تجربات پر مبنی ہوتی ہے، اسی حد تک اس سے طبعی اعمال کی ماہیت کے متعلق صحیح بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن بارہا کسی عملی یا نظری شدید ضرورت کی بنا پر آدمی ایسی حالت میں ایک شے کی توجیہ پر مجبور ہو جاتا ہے، جبکہ اس کے متعلق یا تو سیرے سے کوئی مواد نہیں موجود ہوتا، یا جو موجود ہوتا ہے ناکافی ہوتا ہے۔ ایسی حالتوں میں تصویری تشکیل جو صورت اختیار کرتی ہے، وہ ہمارے زیادہ ترقی یافتہ لفظ نظر سے مہل و وہمی معلوم ہوتی ہے۔ اس قسم کے تعلیلی سلسلہ کی ایک عمدہ مثال اُس بڑھیا کا قصہ ہے

جس کا سوراپنے بارے کے ڈنڈوں کو بچاند کر اس میں جانا نہیں چاہتا تھا۔ لیکن مجموعہ بی دو دھلی چکی اس لئے چوہے کو مارنا شروع کیا، چوہے نے رسی کو کاٹنا شروع کیا، رسی نے قصاب کو باندھنا شروع کیا، قصاب نے بیل کو قلع کرنا شروع کیا، بیل نے پانی پینا شروع کیا، پانی نے آگ بجھانا شروع کی، آگ نے چھڑی کو جلانا شروع کیا، چھڑی نے کتے کو مارنا شروع کیا، کتے نے سور کو کاٹنا شروع کیا، سور ڈر کر باڑے میں بچاند گیا، اور بڑھیا اپنے گھر چلی گئی، وحشیوں میں تعلیل توجیہ کی ایسی سیکڑوں مثالیں ملتی ہیں، جن سے ہم کو اس قسم کے طفلانہ قصوں کی یاد آ جاتی ہے۔

لفظ کیوں، کے ایک معنی اور بھی ہو سکتے ہیں جب یہ سوال کیا جاتا ہے کہ فلاں نتیجہ کیوں پیدا ہوا، تو اس کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ حالات کے فلاں مجموعہ میں سے کون سے ایسے ہیں، جو اس نتیجہ کی پیدائش کے لئے ضروری ہیں اور کون سے غیر ضروری یا غیر متعلق ہیں۔ یہ سوال قدرۃ اُسی وقت پیدا ہوتا ہے، جبکہ ایک ہی نتیجہ ایسے حالات سے برآمد ہوتا ہے، جو مجموعی حیثیت سے مختلف یا غیر مماثل معلوم ہوتے ہیں، یا دوسری طرف جبکہ حالات مجموعی حیثیت سے یکساں و مماثل معلوم ہوتے ہیں لیکن ان سے نتیجہ بعینہ ایک ہی نہیں نکلتا۔ ایسی صورتوں میں علت کو معلوم کرنے کے معنی ان باتوں کو معلوم کرنے کے ہوتے ہیں جو غیر مماثل حالات میں باہم اشتراک یا مماثل حالات میں باہم الاختلاف ہوتے ہیں۔ مغربی ازریقہ کا ایک مشہور قصہ یہ ہے کہ ایک فنکاری کو جال بنانے کا خیال پہلے پہل مکرٹی کے جالے سے پیدا ہوا۔ اس کی بیوی نے کہا، کہ چٹائیاں وغیرہ بھی وہ اسی طریقہ سے بنا سکتا ہے۔ چنانچہ اس نے کوشش کی، مگر کامیابی نہیں ہوئی۔ لہذا وہ پھر دیکھنے گیا، کہ مکرٹی جالا کیونکہ ٹنٹی ہے، تاکہ اس کے اور اپنے طریقے میں جو ماہ الاختلاف یا فرق ہے، اس کو معلوم کرے۔ غور کرنے سے اس کو یہ چلا کہ مکرٹی اپنے عمل کی ابتدا ہمیشہ ایک ڈھانچے سے کرتی ہے جس پر جال بنتی چلی جاتی ہے۔ اب کے لوٹ کر اُس نے بھی پہلے لکڑیوں سے ایک ڈھانچہ یا چوکھٹا تیار کیا، پھر اس کے ذریعہ جو چیزیں بنانا چاہتا تھا، ان میں کامیابی ہوئی۔ اس شکاری نے اپنے اور مکرٹی کے طریقے عمل میں اسی لئے موازنہ کیا تھا کہ دونوں کا اشتراک و اختلاف معلوم ہو جائے، یہ معلوم ہو گیا، تو پھر اس امر کی توجیہ بھی ہو گئی، کہ ایک سے جو نتیجہ نکلتا

ہے وہ دوسرے سے کیوں نہیں نکلتا۔ اسی قسم کے تکلیلی موازنہ سے بالآخر ایسے قوانین فطرت کا انکشاف ہونے لگتا ہے، جو آگے چل کر تار برقی اور روحانی انجن کی سی اعلیٰ و پچیدہ میکانکی ایجادات کی بنیاد ثابت ہوتے ہیں ترقی کے ابتدائی مراحج میں کسی علت کے اصلی و اتفاقی یا ضروری و غیر ضروری ہونے کا امتیاز بہت ہی ادنیٰ ہوتا ہے اور جس قدر انسان میکانکی صنایعوں میں ترقی کرتا ہے، اسی قدر اس امتیاز میں ترقی ہوتی ہے۔ دالٹن کے بقول سنگھیا اور منتزر سے بھیڑوں کا پورا گٹھ مرجانا ہے۔ وحشیوں کے ذہن میں بغیر منتزروں کے سنگھیا کے استعمال کا مشکل ہی سے خیال آسکتا ہے۔ ان کے طبیب جراحی کے عمل تک میں پیسوں ایسی رسوم ملا دیتے ہیں، جن کو اس عمل کے نتیجہ سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ چارلس لیب لے سور کو بھونسنے کا ایک قصہ بیان کیا ہے کہ وہ شاعرانہ مبالغہ کے ساتھ وحشی ذہن کی اسی خصوصیات کو ظاہر کرتا ہے۔ ایک مکان میں اتفاقاً آگ لگ جانے سے، ایک سو رہن گیا، جس کی خوشبو پورے محسوس کی۔ اس کے بعد سور کو بھونسنے کے لئے مکان میں آگ لگانے کا دستور ہو گیا۔ جو بار بار جاری رہا، یہاں تک کہ ہمارے لاک کی طرح ایک حکیم پیدا ہوا، جس نے یہ انکشاف کیا کہ سور بلکہ ہر جانور کا گوشت بغیر پورے مکان کو نذر آتش کئے ہوئے بھی بھجنا جاسکتا ہے، اس قصہ میں جو مبالغہ پیدا ہو گیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ لیب لے نے ایک ایسی صورت اختیار کی ہے، جس میں تمام ضروری حالات و شرائط خود ان لوگوں کے عملی تجربہ و تصرف میں آتے ہیں، جو آگ سے کسی شے کو جلانا چاہتے ہیں، اور اس لئے وہ ضروری شرائط کو غیر ضروری یا اتفاقی سے آسانی کے ساتھ الگ کر سکتے ہیں۔ لیکن اگر لیب لے بجائے اس صورت کے بیماری یا موت وغیرہ کے ایسے طبعی واقعات کو لیتا، جن کے عوامل و شرائط وحشی ذہن کے فہم سے باہر ہوتے ہیں، اور جن پر ان کو کوئی تصرف بھی مشکل ہی سے حاصل ہوتا ہے، تو اس طرح کا قصہ ہرگز مبالغہ پر مبنی نہ سمجھا جاتا۔ چونکہ اس قسم کے طبعی واقعات میں ضروری اصلی عوامل کی آسانی سے تمیز نہیں ہو سکتی، اور عملی اغراض کا تقاضا، ان عوامل کو معلوم کرنے

مضطرب کرتا ہے، اس لئے علت کو ہیوں ایسے حالات کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے جو درحقیقت بالکل ہی غیر متعلق ہوتے ہیں، مثلاً در نظر بد، مکان کی منخوسیت، ارواح کی دشمنی ایجاد دینا وغیرہ کچھ قسم کی غیر متعلق باتیں ہیں۔ ان اوہام یا مفروضات پر جو تلبیر یا اعمال مبنی ہوتے ہیں، ان میں اکثر کرم و بیش ایسی چیزیں بھی شامل ہوتی ہیں۔ جو واقعاً مفید یا شفا بخش ہوتی ہیں، اور اس لئے نتیجہ تمام تر محض اتفاقی نہیں ہوتا۔ لیکن زور زیادہ ان ہی چیزوں پر دیا جاتا ہے، جو غیر متعلق و بے اثر ہوتی ہیں۔ یہ ظاہر ہے، کہ شفا کا انحصار محض دواؤں وغیرہ پر نہیں ہوتا، کیونکہ ایک ہی دوا سے آدمی کبھی اچھا ہو جاتا ہے، اور کبھی مر جاتا ہے، اس لئے قدرۃ ظاہری دوا علاج کے علاوہ آدمی کا تحلیل بعض ایسے عوامل کی طرف جاتا ہے، جو خود اپنی نوعیت ہی کے لحاظ سے طبیب کے قابو و تصرف سے تقریباً باہر ہوتے ہیں۔

۶۔ شئی کی تصویری ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ اور اکی شعور کے لئے جو تے کسی نہی شئی کی تشکیل یا غرض کے لحاظ سے وحدت و امتیاز رکھتی ہے، وہ ایک

جد اگانہ شے خیال کی جاتی ہے۔ چونکہ انسانی اغراض اور دھبیوں کا اصل تعلق علی یزوں سے ہوتا ہے۔ اس لئے جو شے حقیقت نموی عمل کرتی ہے ماجرہ حقیقت نموی عمل کیا جاتا ہے وہ ایک ہی شے سمجھی جاتی ہے۔ ساتھ ہی ہم کو یہ بھی اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ عقلی تحلیل وحدت اشیا کو ان کے ترکیبی اجزاء، صفات اور علاقے میں منفک کر دیتی ہے، اور پھر عقلی ترکیب ان اجزاء، صفات اور علاقے کی تصویری طور پر از سر نو تشکیل کرتی ہے، اس تصویری تشکیل کے عمل کے نہایت اہم نتائج وہ ہیں، جو مقولہ شئی کی اور مقولہ تعلیل کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ پہلے تو ذہن اس بات کی کوشش کرتا ہے، کہ منفصل شے کی وحدت و ماہیت کی تعلیل تو جہ اس کے اجزاء کے باہمی تعلق و تعامل سے کرے۔ دوسری صورت یہ ہوتی کہ شے کی وحدت و ماہیت کی تو جہ کے بجائے ان کو آخری حقیقت مان کر تعلیل تو جہ کے لئے بطور بنیاد و اساس کے استعمال کیا جاتا ہے۔

عمل ذہن کی ان دو صورتوں میں سے پہلی کی بنیاد کچھ ایجادات و صنائع پر ہے۔ میکا کھی مصنوعات میں آدمی چونکہ خود ان کے اجزاء کو باہم اس طرح ترکیب

دیتا ہے کہ مطلوبہ نتائج پیدا ہو سکیں، لہذا وہ اس ترکیب کی نوعیت اور اجزاء کے باہمی تعامل سے براہ آسانی توجیہ کر سکتا ہے کہ یہ نتائج کیوں پیدا ہوتے ہیں۔ بعد کو سمجھو وہ اس قسم کی توجیہ سے ان چیزوں سے بھی کام لے سکتا ہے جن کو خود نہیں بنا سکتا کیونکہ جن چیزوں کو وہ خود واقفاً توڑ جوڑ نہیں سکتا انصوری طور پر تو ان کی بھی تحلیل و ترکیب کر ہی سکتا ہے۔ بلکہ ایسے اجزاء تک فرص کر سکتا ہے جو واقعی اور اک کی رسائی سے قطعاً باہر ہوتے ہیں اور پھر ان اجزاء کے باہمی تعامل و تعلق سے محسوس و مشاہدہ واقعات کی توجیہ کرتا ہے۔ سالمات و مکسرات (مالیکول) کے موجودہ نظریات، اور ذرات ائیر (ایٹمز) کی حرکات اسی جہت میں ترقی کی اعلیٰ مثالیں ہیں۔ سالماتی نظریات کی رو سے ساری محسوس و مشاہدہ طبعی کائنات نتیجہ ہے، دو ایسے بے شمار سالمات کی ترکیب کا، جو بجائے خود اپنے انتہائی صغر کی وجہ سے غیر مرئی ہیں۔ ان کا وجود مستمر اور ان کے خواص غیر متغیر ہیں۔ ان ناقابل تغیر سالمات کے انصال و انفصال، اور ان کی ادضاع و حرکات کے تنوع سے گونا گوں طبعی نتائج اور تغیر پذیر موجودات ظاہر ہوتے ہیں، اس قسم کے نظریات کی اصلی بنیاد یہ فرض ہے، کہ جو انتہائی عناصر یا اجزاء ان کی رو سے تسلیم کئے جاتے ہیں، وہ یکساں حالات میں ہمیشہ ایک ہی طریقہ سے عمل کرتے ہیں۔ ان کی ساری حقیقت بس ہی غیر متغیر یا یکساں طریق عمل ہے۔ جس قدر انتہائی سالمات کی ساخت میں اختلاف و تنوع کم ہو، اسی قدر توجیہ زیادہ مکمل و تشفی بخش ہوگی۔ حتیٰ کہ میکاکی نقطہ نظر سے مکمل ترین صورت یہ ہوگی، کہ تمام طبعی اشیاء و افعال کی توجیہ ایسے سالمات سے ہو سکے جو بجائے خود ہم جنس ہوں، یعنی مادی موجودات میں جو تنوع نظر آتا ہے، وہ تمام تر بس ان ہم جنس عناصر کے محض ترکیبی فرق و تنوع پر مبنی و مشتمل ہو۔ جائزہ عرضی اجسام تک کی توجیہ اس میکاکی نقطہ نظر سے ایک بڑی مدت تک کامیاب ثابت ہوئی ہے خود بخود چلنے والی مشینوں کی ساخت سے اس خیال میں بہت مدد ملی ہے۔ بقول ٹوئز کے ”یہ خود بخود کام کرنے والے آلات (جن کا مواد تو کائنات فطرت سے ماخوذ

ہوتا ہے، لیکن جن کے عمل کی صورت انسانی ارادہ سے ملتی جلتی ہے، ہماری نظر کو اپنے ہی تک محدود نہیں رہنے دے سکتے، بلکہ ان کے مشاہدہ سے عمل فطرت کے متعلق ہمارا سارا ذہنیہ نظر متاثر ہونے پر مضطر ہے۔۔۔۔۔ ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ ان مرکب اجسام یا آلات کے ترکیبی اجزاء کا اس قدر باہم موافق و متحدہ عمل ان کے اندر کی کسی از خود ذاتی جدوجہد کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ ایک بیرونی طاقت سے حاصل ہوا ہے، جن خاص خاص اجزاء سے ہم نے اُن آلات کو بنایا یا ترکیب دیا ہے، اُن کے خواص و اثرات بجائے خود، نہایت ہی سادہ و بسیط تھے، جو چند کلی قوانین کے ماتحت جزئی حالات میں بدلتے رہتے تھے۔ ان غیر مرئی قوانین یا قوتوں کو ہمارا میکاکی ہنر ایسے حالات کے اندر عمل کرنے پر مجبور کر دیتا ہے، کہ بغیر خود اپنے کسی مقصد کے ہمارے مقاصد کو پورا کرتے رہتے ہیں، اس قسم کے آلات یا مشینوں کی ایجاد سے یہ سوال پیدا ہونا ناگزیر تھا، کہ کہیں جاندار عضوی اجسام بھی تو کلیتہً یا جزئیہً اسی طرح نہیں بنتے ہیں۔ یہ سوال صرف پیدا ہی نہیں ہوا، بلکہ عضویاتی توجیہ، ممکن حد تک فی الواقع، میکاکی ہی صورت اختیار کرتی جاتی ہے؛

یہ میکاکی نقطہ نظر، جس نے موجودہ سائنس میں اس درجہ اہمیت و ترقی حاصل کر لی ہے، اس کی ابتدا نہایت ہی غیر متقی۔ وحشی انسان اپنے معمولی سیدھے سادے آلات کے بنانے میں، جس میکاکی تحلیل و تشکیل سے کام لیتے ہیں، وہ ہمارے زمانہ کی پیچیدہ مشینوں کے مقابلہ میں پیچ ہے، ان کی یہ نہایت ادنی درجہ کی میکاکی تحلیل و تشکیل جاندار عضوی اجسام تو کیا معنی بچان فطری موجودات تک درجہ ذرا پیچیدہ ہوں، ان کی توجیہ کے لئے ناکافی ہے۔ تاہم وحشی دماغ بھی اگر دہش کی فطری قوتوں کی کسی نہ کسی طرح توجیہ ضرور کرنا چاہتا ہے، یہ نہیں ہو سکتا کہ جو چیزیں اس کی زندگی پر برابر برا بھلا اثر ڈالتی رہتی ہیں، (خصوصاً برا، ان کو قطعاً نظر انداز کر دے۔ ان اثرات میں خاص کر بیماری اور موت کے واقعات تو ایسے ہیں جن سے کسی طرح غفلت برتنا ممکن ہی نہیں۔ عملی ضروریات اس کو مجبور کرتی ہیں

کہ ان کے پورا کرنے کی کوئی نہ کوئی تدبیر نکالے اور اس کے مطابق عمل کرے۔ لہذا کسی نہ کسی کی تصویری تشکیل اس کے لئے ناگزیر ہے، تاکہ وہ ان گوناگوں واقعات و حوادث کے مقابلہ میں کچھ ہاتھ پاؤں چلا سکے، جن کی میکاکی توجیہ کا اسکو خیال تک نہیں ہو سکتا۔ اُس کے نزدیک انفرادی اشیاء کا وجود مع ان کے انبیازی افعال و خواص کے ایک ایسا مانوس و پیش یا افتادہ واقعہ ہے، جو کسی توجیہ کا بالکل محتاج نہیں۔ یہ بھی معلوم ہے، کہ ان اشیاء کی ترکیب جن اجزاء سے ہوتی ہے، وہ تاثیر و تاثر میں ایک دوسرے کے شریک رہتے ہیں، یعنی اگر ایک جز میں کوئی تغیر ہو تو دوسرے اجزاء پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے۔ خود ان باتوں کی توجیہ کا وحشی انسان کو مطلب خیال نہیں آتا، بلکہ وہ ان کو ایک مسلم حقیقت جان کر اور چیزوں کی توجیہ کے لئے بنیاد قرار دیتا ہے۔ لہذا اس کے ذہن کا عمل میکاکی طریقہ کے بالکل مستفاد ہوتا ہے یعنی وہ وحدت یا کل کی توجیہ اس کے اجزاء کی ترکیب و تعامل سے نہیں کرتا، بلکہ اس کے بجائے اجزاء کی ترکیب و تعامل کی توجیہ وہ کل یا وحدت سے کرتا ہے، وہ جانتا ہے، کہ اس کا پاؤں اسی انفرادی وحدت کا ایک جز ہے، جس کا کہ سر ہے اُس کو معلوم ہے، اگر اُس کے پاؤں میں کانٹا چبھ جائے تو اس کے منہ سے چیخ نکلتی ہے لیکن ان دونوں واقعات کے مابین کسی میکاکی تعلق کا خیال قطعاً اس کی سمجھ سے باہر ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کو در آور اور بر آور اعصاب یا دماغ اور عضلات کے سکسراتی رمالیکول، افعال کی کوئی خبر نہیں ہوتی۔ پاؤں میں جب کانٹا چبھتا ہے، تو منہ سے چیخ نکل جانے کی وجہ اس کے نزدیک صرف یہ ہوتی ہے، کہ یہ دونوں ایک ہی انفرادی ذات کے دو اجزاء ہیں۔ یہاں جو اہم نکتہ قابل لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ توجیہ کے اس طریقہ میں چونکہ میکاکی شرائط کو کوئی دخل نہیں ہوتا، لہذا میکاکی تجدید کا بھی یہ پابند نہیں ہوتا۔ کسی کل کے اجزاء میں جو ہمدردانہ وابستگی ہوتی ہے، وہ زبان و مسکان کے اُن علاقہ کی پابند نہیں ہوتی، جن پر میکاکی تعامل موقوف ہوتا ہے۔ لہذا ہمدردانہ تعلق اس صورت میں بھی موجود رہ سکتا ہے، جبکہ کسی انفرادی کل کے اجزاء مانا و مکانا ایک دوسرے سے اتنے دور یا علحدہ ہوں، کہ میکاکی تعامل کے شرائط نہ پورے ہوتے ہوں۔ مادہ و منتر وغیرہ کے وحشیانہ خیالات بڑی

حد تک انفرادی وحدت کی اسی توسیع کا نتیجہ ہیں۔ ان خیالات کی رو سے کسی شخص کے کٹے ہوئے بالوں، تراشیدہ ناخنوں یا کٹے ہوئے کھانے پر عمل کر کے اس شخص کو مارا یا بیمار ڈالا جاسکتا ہے، خواہ خود یہ شخص کہیں بھی ہو۔ اسی لئے وحشیوں عام دستور ہے، کہ اپنے بالوں یا ناخنوں کو دفن کر دیا کرتے ہیں۔ اسی طرح یہ خیال بھی وحشیوں میں اکثر پایا جاتا ہے، کہ کل کی خاصیت کسی نہ کسی صورت سے اس کے اجزا میں بھی موجود رہتی ہے، حتیٰ کہ جب کوئی خزا پنے کل سے علیحدہ ہو کر کسی دوسرے فرد میں شامل ہو جاتا ہے اُس وقت بھی اس خاصیت کا اثر قائم رہتا ہے۔ لہذا اس طریقہ سے ایک شے کی خاصیت کسی نہ کسی حد تک دوسری میں منتقل کی جاسکتی ہے۔ مثلاً یہ سمجھا جاتا ہے کہ شیر کے دانت پہن لینے سے آدمی میں اسکی بہادری اور ہیبت پیدا ہو سکتی ہے۔ یا کسی مرے ہوئے شخص کی چیزیں پاس رکھنے سے، اس کی بہادری اور خوش قسمتی وغیرہ کا اثر آجاتا ہے۔ اس قسم کی مثالیں بے شمار ملتی ہیں، جن کے ذکر کا اگلے باب میں پھر موقع آئیگا۔

۲۔ تصور کی تشکیل۔ زبان کے ذریعہ سے تصویری تشکیل، محض افراد کی نہیں بلکہ جماعت جیغیت اشتراکی عمل کا اشتراکی عمل بن جاتی ہے۔ کسی تہار بننے والے حیوان کے لئے تصور کی فکر کی قابلیت بہت کم کارآمد ثابت ہو سکتی تھی۔ تصویری فکر دراصل ایک اجتماعی عمل ہے۔ دیگر حیوانات کام اور تحصیل

میں اشتراک عمل سے کام لیتے ہیں، لیکن فکر یا سوچنے میں اشتراک صرف انسانوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ جب بہت سے آدمی مل کر کسی شے کو مفصل حاصل کرنا چاہتے ہیں، تو ان میں سے ہر ایک کا انفرادی ذہن یا نفس گویا ایک اجتماعی نفس کا

لے لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یہ وحشیانہ خیال سرتاسر غلط ہی نہیں ہے، بلکہ ایک بڑی صداقت پر مشتمل ہے۔ اس میں غلطی جو کچھ ہے، وہ یہ کہ کل کی توجیہ اجزا سے کرنے کے بجائے، خود اجزا کی توجیہ تمام ترک سے کی جاتی ہے۔ مگر دوسری طرف یہ فرض کرنا بھی اور عمومی صداقت ہے، کہ نفس میں کائناتی توجیہ کافی ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا، تو حکمت و سائنس کے سوا فلسفہ کا کوئی وجود ہی نہ ہوتا۔

جز ہوتا ہے یعنی جو تصورات ایک کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، وہ سب کو پہنچا دئے جاتے ہیں۔ ممکن ہے کہ آپ یاچ کے ذہن میں الگ الگ جو تصوری پیدا ہو وہ چنداں مفید نہ ہو لیکن آپ اور ج تینوں کے تصور گزرا زیادہ قیمتی ثابت ہو سکتے ہیں۔ یا ممکن ہے کہ ان تینوں کے فکر بھی کچھ کارآمد ثابت نہ ہوں، لیکن جب ایک جو تھے ذہن دیں یہ نہیں، تو اس کو کسی ایسی تدبیر عمل یا سلسلہ خیال کی طرف منتقل کر سکتے ہیں، جن سے حصول مقصد کا راستہ بالکل کھل جائے گا۔

اجتماعی تعلقات میں زبان کے ذریعہ افراد کو جو نفع پہنچتا ہے، وہ اصولاً دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک تو یہ کہ اس ذریعہ سے جو معلومات حاصل ہوتے ہیں انفرادی تجربہ سے ان کا اکتساب ہر شخص نہیں کر سکتا۔ کسی شخص کی انفرادی فکر صرف انھیں چیزوں پر مبنی نہیں ہوتی، جن کو اس نے خود دیکھا، سنا یا کیا ہے بلکہ دوسروں کی دیکھی، سنی یا کی ہوئی چیزوں پر بھی اس کی بنیاد ہوتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ آدمی اپنے ہم جنسوں کے صرف مشاہدہ ہی کے نہیں بلکہ ان کی فکر کے نتائج بھی حاصل کرتا ہے۔ ان دونوں طریقوں سے افراد کو اپنے اجتماعی ماحول سے بہت زیادہ نفع حاصل ہوتا ہے۔ یہ نفع زبان کے ذریعہ سے تبادلہ خیالات ہی تک محدود نہیں ہوتا۔ بلکہ نقالی و تقلید کا بھی بہت بڑا حصہ ہوتا ہے۔ آدمی جب کوئی ایسی شے کرتا یا کرنے کی کوشش کرتا ہے، جو دوسرے کر چکے ہیں، تو قدرۃ اس کے ذہن میں بھی وہی خیالات آتے ہیں، جو ان کے ذہن میں پہلے گزر چکے ہیں، گویا یہ انھیں کو دہراتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی کچھ نئی باتیں بھی اس کے ذہن میں آتی ہیں، کیونکہ ایسا بہت ہی شاذ ہوتا ہے، کہ نقل کرنے والا جس چیز کی نقل کر رہا ہے، اس کا وہی عہدہ کرتا ہو۔ بلکہ جن افعال کی نقل کی جاتی ہیں ان میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے قدرۃ ہر نقل کرنے والے کے نتائج بھی کچھ نہ کچھ جدا گانہ اور نئے ہوتے ہیں۔ ایک ہی نسل کے لوگوں میں جو تعلقات ہوتے ہیں، ان پر بھی یہ باتیں صادق آتی ہیں، لیکن ان کا جو نسباً بعد نسل اثر پڑتا ہے، وہ اور زیادہ اہم ہوتا ہے۔ بچہ جب اپنے اسلاف کی زبان سیکھتا ہے، تو اجتماعی طور پر ان کے تصورات (یعنی ان کی تفعلی تحلیل و ترکیب) کے اس سارے نظام کو اخذ کرتا جاتا ہے۔ جو گزشتہ نسلوں نے اپنی ذہنی و جسمانی تعلیت

سے حاصل کیا تھا۔ روزمرہ کی گفتگو میں جو الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں، اُن کے معنی کی تدبیر بھی فہم اور سوال و جواب کے ذریعہ کچھ جتنا علم حاصل کرتا ہے، وہ اس سے بہت زیادہ ہوتا ہے، جو براہ راست اپنے شخصی تجربہ سے اس کو حاصل ہوتا ہے۔ بچہ کے کان میں جو الفاظ اور جملے پڑتے ہیں اور جو غور سے ہی دنوں میں اس کی زبان پر آجاتے ہیں، اُن سے خود اس کا ذاتی تجربہ اتنا ظاہر نہیں ہوتا، جتنا کہ اس کے ہم جنسوں کا ہوتا ہے، اور جو اس کی گویا ایک کسوٹی یا معیار بن جاتا ہے، جس پر یہ اپنے ذاتی تجربہ کو کتنا رہتا ہے۔ مثلاً ذات و صفات یا جو سرد اعراض کے تعلق کو لو جو فلاسفہ کے لئے ایک نہایت ہی مشکل مسئلہ رہا ہے، لیکن بچوں کو اس کے بارے میں کوئی دشواری کیوں نہیں ہوتی؟ اور تمام بچے، خواہ اُن کا تجربہ کچھ بھی ہو، ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اس تعلق کو کم و بیش سب کے سب یکساں ہی سمجھتے ہیں۔ اس کی وجہ سوا اس کے کیا ہو سکتی ہے؟ کہ جو زبان ان کو سکھلائی جاتی ہے، اور جس کے استعمال پر یہ مجبور ہوتے ہیں، وہ ان کے لئے اس مسئلہ کو ایک طے شدہ حقیقت بنا دیتی ہے۔ کیونکہ یہ جس البعد الطبیعیاتی نظریہ پر مشتمل ہے، وہ بجائے خود قابل قبول ہو یا نہ ہو، لیکن انسان کے لئے نسل و نسل سے کارآمد ثابت ہو رہا ہے۔ ہم اپنے ذاتی تجربہ کو بعد زیادہ تر اُس ذخیرہ علم کی تعبیر و تصدیق ہی کے لئے استعمال کرتے ہیں، جو ہم کو اپنی مادری زبان کے الفاظ سے حاصل ہوا ہے۔ یہ ذخیرہ تمام انسانی نسلوں کی کم و بیش شعوری اور بڑی حد تک عملی فکر کا نتیجہ ہوتا ہے، جو تدبیر بھی اضافہ کے ساتھ ایک نسل سے دوسری کو پہنچتا رہا ہے۔

انسان کی ایک نسل کا دوسری پر جو تعلیمی اثر پڑتا ہے، وہ تمام تر زبان کے استعمال پر ہرگز متوقف نہیں ہوتا۔ بلکہ نقالی و تقلید کا جو حصہ اس میں ہوتا ہے، وہ بھی بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ لوگوں نے جو کچھ زمانہ ماضی میں کرنا سیکھا ہے، بچہ کو انفرادی طور پر دی دوبارہ سیکھنا پڑتا ہے یہ سیکھنا یا علم اسی حد تک ممکن ہوتا ہے، جس حد تک

کہ بچہ اپنے بڑوں کے افعال پر توجہ کرتا اور ان کی نقالی کی کوشش کرتا ہے۔ بچپن کا زمانہ فی الواقع زیادہ تر ان افعال کے تقلیدی اعادہ ہی میں صرف ہوتا ہے، جن کو اگرچہ اپنی جماعت میں لوگوں کو کرتے دیکھتا ہے۔ حتیٰ اس کے کھیل کو د تک میں سستاپا نقالی ہی کی روح سرایت کئے ہوتی ہے۔ بچے اپنے بڑوں کی جگہ آئندہ نسل میں اسی صورت سے لے سکتے ہیں، کہ عام اجتماعی تنظیم کے لئے جو طریقے اور افعال و اعمال ضروری ہیں، پہلے اپنے بڑوں سے ان کو سیکھ لیتا۔ اس طریقہ سے بچے صرف جہانی افعال و حرکات ہی کو نہیں سیکھتے، بلکہ ان منضبط نقوری مرکبات کو بھی حاصل کرتے ہیں جن کو وہ بلا مدد محض اپنی ذاتی کوششوں سے کبھی نہیں حاصل کر سکتے تھے۔ اس کے علاوہ انسان کا جو مادی ماحول ہوتا ہے، وہ بھی بڑی حد تک، انسانی ہی فکر و خیال کا آئینہ دیدہ ہوتا ہے۔ جو ایک نسل سے دوسری کی جانب منتقل ہوتا رہتا ہے۔ آلات، اسلحہ، عمارات، باغات، کھیت اور برتن وغیرہ یہ سب چیزیں انسانی ہی ذہن کی پیداوار ہیں۔ یہ تمام مادی چیزیں ان خیالات و تصورات کا مرئی مجسمہ ہوتی ہیں، جو ان کے بنانے والے ذہنوں میں گھرے تھے۔ اور چونکہ یہ انسانی ذہن سے نکلی ہوتی ہیں، اس لئے قدرۃً انسانی ذہن کو مخاطب بھی کرتی ہیں۔ بچہ جب ان چیزوں کی نوعیت اور استعمال سمجھتا ہے، تو گویا وہ ان خیالات کو دوبارہ خیال کرتا ہے، جو ان کی تخلیق کا باعث ہوئے تھے۔ اس طرح زبان اور براہ راست تقلید دونوں طریقوں سے ایک نسل کے خیالات دوسری نسل تک پہنچ کر مزید ترقی کرتے جاتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ انسانی تمدن کی چیزیں نہایت حقیر شروعات سے بڑھتے بڑھتے ترقی کے بلند ترین مدایح تک پہنچ جاتی ہیں۔

ادنیٰ حیوانات اپنے لئے خود اپنی ذہانت سے اس طرح کا کوئی ماحول نہیں پیدا کرتے۔ مکھیوں، چیونٹیوں اور آشیانہ بنانے والی چڑیوں وغیرہ کے بارے میں کہا جاسکتا ہے، کہ وہ کسی حد تک اپنا ماحول بناتی ہیں۔ لیکن ان کے افعال ایسے اغراض و تنجاہیز پر مبنی نہیں ہوتے، جن کو انھوں نے خود سوچا ہو۔ انکی بنائی چیزیں ایسے تصورات کو ظاہر نہیں کرتیں، جو پہلے سے سوچے سمجھے مقاصد پر مبنی ہوں، چونکہ ان کے

افعال کا سبب و منشا تصوری سلاسل نہیں ہوتے اس لئے آئندہ نسلوں کے ذہن میں بھی ان افعال سے کوئی تصوری سلسلہ نہیں پیدا ہوتا، بلکہ وہ ان کو اپنی گزشتہ نسلوں ہی کی طرح بے سوچے سمجھے دہرائی چلی جاتی ہیں۔ بری نسل جیسی طور پر اپنے ہم جنسوں کے میلانات و رجحانات کے کر پیدا ہوتی ہے اور ان کے افعال کو بدستور بے سمجھے بوجھے انجام دیتی ہے۔ بخلاف اس کے انسانی افعال چونکہ تصوری فکر سے رو بہا ہوتے ہیں، اس لئے وہ دوسروں میں بھی اس فکر کو پیدا کر دیتے ہیں۔ جو سمجھ ان کی تخلیق کے لئے درکار تھی وہی اعادہ تخلیق کے لئے بھی درکار ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسان کے ہاتھ ایسی انسانی تجاویز کو پورا کرنے کے لئے جو ماحول تیار کرتے ہیں، اُس کا تعلیمی اثر اس کے ساتھ رہنے والے حیوانات پر مطلق نہیں پڑتا۔ انسانی منصوبات سے جس انسانی فہم و فرا کا اظہار ہوتا ہے، اسکو سمجھ بھی وہی ذہن سکتا ہے جو انسان ہی کی طرح کا ہو گا۔

خارجی عالم بہ حیثیت تصوری تشکیل کے ایک اجتماعی پیداوار ہے۔ لہذا اس کو انفرادی ذات سے اس طرح آزاد و مستقل ہونا چاہئے جس طرح کہ عام اجتماعی نظام اپنے افراد کی انفرادی شخصیت سے آزاد و مستقل ہوتا ہے۔ اس طرح خارجی حقیقت کی تعمیر میں ایک نیا یعنی اجتماعی عامل داخل ہو جاتا ہے۔ جو تصوری مرکبات انفرادی ذہن میں پیدا ہوتے ہیں وہ عالم خارجی کی تصوری تشکیل کے مستقل اجزا اسی صورت میں ہو سکتے ہیں، جبکہ دوسرے لوگ ان کو قبول کر لیں یعنی یہ جماعت میں عام طور سے مقبول درج ہو جائیں۔ اس بنا پر تصوری مرکبات کی تصدیق کے لئے صرف وہ اعتبارات ہی کافی نہیں ہیں، جو ادراکی تجربات کے مطابق ہوں، بلکہ ایک اور قسم کی تصدیق، یعنی اجتماعی سند بھی ضروری ہے۔ دوسری طرف اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جو تصوری مرکبات بالعموم کسی جماعت میں رائج و مقبول ہوتے ہیں، وہ اس کے افراد کے ذہن میں بلاذاتی تصدیق کے بھی جاگزیں ہو جاتے ہیں، بلکہ اگر کسی شخص کا ذاتی تجربہ ان کے ناموافق ہو، تو وہ بھی دوبارہ ہٹتا ہے۔ کبھی کبھی ہم کو کوئی ایسا شخص مل جاتا ہے، جو اس زمانہ میں بھی زمین کے گول ہونے سے انکار کی جرات رکھتا ہے۔ براہ راست خود اُس کو کسی ایسی شے کا تجربہ نہیں، جو زمین کو گول ثابت کرتی ہو، بلکہ جہاں تک ذاتی مشاہدہ کا تعلق ہے، یہ اُس کو گول کے بجائے چوڑی ہی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ایسا شخص عام طور سے کچھ بحث

خیال کیا جاتا ہے لوگ اسکو دیکھتے ہیں اور زیادہ تر ایسے علماء الناس کہتے ہیں جو زمین کے گول ہونے کے متعلق ہیں اس شخص سے بھی کم واقفیت رکھتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ اس زمانہ میں زمین کے گول ہونیکا انکار نسلاہا نسل کی تصور ہی تشکیل اور مقبول عام خیال کے خلاف اپنی ایک محض ذاتی و انفرادی رائے ہے، جس پر ظاہر ہے کہ دیوانگی کے سوا اور کیا فتویٰ لگایا جاسکتا ہے؟

یہ ایک ایسی مثال تھی جو خود ہماری ترقی یافتہ جماعت کے خیالات سے لی گئی ہے۔ یہ خیالات اب اس درجہ وسیع اور متدفع ہو گئے ہیں کہ کوئی ایک شخص ان سب پر حاوی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ان کے مختلف شعبے بن گئے ہیں، اور ہر شعبہ اپنے وکلا الگ الگ رکھتا ہے۔ خیالات کے اس تنوع اور تقسیم نے ایک محدود خیالات والی جماعت کی بہ نسبت ہم کو بہت زیادہ انفرادی آزادی دے رکھی ہے جو جماعتیں ترقی کے لحاظ سے ابتدائی حالت میں ہوتی ہیں، جیسے کہ وحشی اقوام میں، چونکہ ان کے خیالات و تصورات کا ذخیرہ محدود ہوتا ہے، اس لئے جماعت کا ہر فرد ان پر حاوی اور ان کا وکیل ہوتا ہے (البتہ بولٹھوں کو کم سنوں پر زیادہ اہمیت حاصل ہوتی ہے) اور جماعت کا دباؤ افراد پر قدرۃ زیادہ شدید ہوتا ہے۔ اور جماعت کے مسلمہ و موروئی روایات کے خلاف کسی انفرادی شخص کی بغاوت زیادہ سرعت و قطعیت کے ساتھ دبا دی جاتی ہے۔ اس قسم کی محدود اور چھوٹی چھوٹی جماعتوں میں ہر شخص کا خیال دوسروں کے ساتھ چلتا ہے، اور کوئی شخص بدعت کی جرات نہیں کرتا، بلکہ تصوری قطعیت زیادہ جماعتی روایات کے موافق دلائل تلاش کرنے میں صرف ہوتی ہے۔ یا اگر ان روایات میں واقعی تجربہ کے خلاف کوئی بات پائی جاتی ہے، تو اس کے تناقض کے رنج کرنے کی کوشش کی جاتی ہے خیالات میں ترقی اور ان پر اضافہ کی طرف بہت کم توجہ کی جاتی ہے۔

باب (۷)

تصور ذات

۱۔ تصور ذات کی عام نوعیت

اور اس کی سطح پر ذات کا شعور جسم سے علمدہ نہیں ہوتا۔ اس کے لئے دریں ”یا انا اور غیر میں کی حد بندی سطح جلد سے ہوتی ہے۔ صاحب احساس و ارادہ اور ذہنی فکر ذات کا عام مادی کائنات جس

میں جاندار جسم بھی داخل ہے، سے تقابل و تضاد واضح طور پر مزید ذہنی ترقی کے بعد پیدا ہوتا ہے۔ لیکن جب یہ پیدا ہو جاتا ہے، اس حالت میں بھی اس کا شعور ہمہ وقت نہیں رہتا، بلکہ صرف سوچنے کے وقت ہوتا ہے۔ باقی معمولی بول چال میں متمدن تعلیم کوئی بلکہ فلاسفہ تک نہیں، سے بالعموم جسمانی ہی ذات مراد لیتے ہیں مثلاً ہم کہتے ہیں ”کہ میں چلا“ ”میں غصہ سے کانٹ گیا“ ”میں جب پلنگ پر لیٹا تھا، تو فلاں خیال آیا“ ”ظاہر ہے، کہ چلنے والا کانٹنے والا“ اور پلنگ پر لیٹنے والا میں ”جسمانی ہی ہو سکتا ہے۔ جب تصوری سلاسل نمودار ہوتے ہیں، شعور ذات دو طریقے سے ترقی کرتا ہے

ایک تو یہ کہ اور اس کی ذات میں تصوری طور پر توسیع ہو جاتی ہے۔ یعنی ”اب ہم کو جسمانی ذات کے متعلق صرف یہ وجدان نہیں رہتا، کہ یہ یہاں اور اس وقت فلاں کام کر رہی یا فلاں تکلیف اٹھا رہی ہے، بلکہ جو کچھ گزشتہ زمانہ میں کیا یا تو تکلیف اٹھائی ہے اسکی یاد بھی اسیں شامل ہو جاتی ہے“

نیز آئندہ وہ جو کچھ کرنے والا ہے یا جن باتوں کا امکان ہے، وہ سب اس میں داخل ہوتی ہیں۔ لیکن یہ ترقی خود اس ذات کی نوعیت میں تغیر کا باعث نہیں ہوتی جس کا کہ وقوف ہوتا ہے۔ بلکہ یہ اور الکی ذات کے نقطہ نظر کو صرف دیکھ کر دیتی ہے۔ لیکن اس ترقی کے علاوہ اور اس سے براہ راست والبتہ ایک اور ترقی ہے، جو شعور ذات میں ایک نئے اور سب سے زیادہ اہم جز کا اضافہ کرتی ہے۔ اس ترقی سے ہم کو جو شعور ذات حاصل ہوتا ہے، اس میں محسوسات اور تصورات دونوں سے تعلق رکھنے والے توجہ، ارادی و احساسی افعال داخل ہوتے ہیں۔ یعنی اس میں وہ فکر و ارادہ اور جذبات سبھی شامل ہوتے ہیں جو جسمانی ذات اور اس کے ماحول مابین واقعی تعامل کے بغیر رہنا ہوتے ہیں۔ یہ ترقی ماضی و مستقبل اور ممکن تمام سلاسل تصورات کو متضمن ہوتی ہے۔ مثلاً ہم کہتے ہیں، کہ فلاں خیالات میرے ذہن میں گزر رہے تھے، وہیں فلاں معاملہ کے متعلق کوئی فیصلہ کرنے سے پہلے اس پر غور کرونگا، اور اگر میں یہ جانتا کہ فلاں بات ہونے والی ہے، تو میں پہلے ہی سے اس کے مقابلہ کے لئے تیار رہتا۔ ان مثالوں میں جس میں ”کا ذکر ہے، وہ گزشتہ آئندہ اور ممکن تمام تصوری سلاسل کو جامع ہے۔“

ہاں یہ شعور ذات کی اس صورت کے ساتھ بھی جسم کا وقوف ضرور پایا جاتا ہے۔ البتہ اس صورت میں اندرونی اور بیرونی یا داخلی اور خارجی ذات کی ایک اہم تفریق قائم ہو جاتی ہے۔ تصوری سلاسل بار بار بغیر کسی ایسی نمایاں حرکی فعلیت کے پیدا ہوتے ہیں، جیسی کہ گرد و پیش کی اشیاء کے مشاہدے یا ان سے عملی تعلقات کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ اور اکثر تو ایسا ہوتا ہے، کہ جب ہم کسی شے کے تصور میں نہ ہمارے ہوتے ہیں، تو خارجی ارتقائات سے توجہ بالکل ہی ہٹ جاتی ہے۔ لہذا اس طرح تصوری ذات جسمانی ذات سے گویا نسبتاً منفک و منفصل ہو جاتی ہے، لیکن ساتھ ہی جسم مد رک سے اس کا کلمۃ الفطرح بہ گزیریں ہوتا۔ شدید جذبات اور خواہشیں جن کا تصوری اشیاء سے تعلق ہوتا ہے وہ عیناً اور حرکی حسوں کے ساتھ پائے جانے والے جسمانی تغیرات سے نہایت گہری وابستگی رکھتی ہیں۔ جہاں نمایاں طور پر عینوی و حرکی حسوں کا وجود نہیں ہوتا، وہاں بھی کسی نہ کسی حد تک یہ تمام سلاسل

تصورات میں پائی جاتی ہیں لیکن چونکہ یہ جسم میں پائی جاتی ہیں۔ لہذا تصوری ذات اور کی ذات کے مقابلے میں گویا ایک داخلی یا اندرونی شے معلوم ہوتی ہے۔ اس طرح مرنی و طموس پر رونی جسم اور اس اندرونی ذات کا تقابل پیدا ہو جاتا ہے جس کو عامی آدمی گویا سینہ میں جاگزیں سمجھتا ہے، جو جذباتی ہیجان کی خاص جگہ ہے۔

۲۔ شعور ذات کی ترقی یہاں تک ہم نے تصور ذات کی صرف عام نوعیت بیان کی۔ میں اجتماعی اثر اب آگے ان خاص محرکات سے بحث کرنا ہے، جو اس تصور پر توجہ کا باعث ہوتے ہیں، اور ان تعمیری یا تشکیلی اعمال سے

جو ان محرکات پر مبنی ہوتے ہیں۔ یہ محرکات دراصل عملی ہوتے ہیں، اور ایک ہی عبت میں مختلف افراد کو ایک دوسرے سے جو تعلق ہوتا ہے، اس سے پیدا ہوتے ہیں اس قسم کی جماعت میں ہر فرد اپنے ساتھیوں کا اُس سے زیادہ محتاج ہوتا ہے، جتنا کہ اپنے طبعی ماحول کا ہونا ہے۔ ہم کو اوپر معلوم ہو چکا ہے، کہ طبعی حالات کے مناسب فکر و تدبیر تک کے لئے اس کو زبان و غیہ کے واسطے سے اپنے ساتھیوں سے تبادلہ خیال کرنا پڑتا ہے بغرض اس کے لئے لازمی ہے، کہ ہمیشہ اپنے کو اجتماعی ماحول کے مطابق بناتا رہے، اور اس مقصد کے لئے ان حالات کا مطالعہ کرنا پڑتا ہے، جن پر اس کے ساتھیوں کا ایک دوسرے کے ساتھ طرز عمل مبنی ہوتا ہے۔ ان کے محرکات و جذبات اور سلسل تصورات وغیرہ کا اس کو خود اپنے ذہن میں تصور کرنا پڑتا ہے۔ یا یوں کہو کہ ان کی ذہنی تاریخ کا خود اپنے ذہن میں تصوری اعادہ کرنا پڑتا ہے۔ یہ سچ ہے، کہ دوسروں کا ذہن یا ان کی ذات خود اس کی ذات نہیں ہو جاتی، تاہم میں وہ بھی ذوات ہی، گو دوسروں کی سہی ہو دوسروں کے برتاؤ کی توجیہ کا ممکن ذریعہ خود اپنے ان محرکات و تصورات کا تجربہ ہے جو خود ہمارے افعال کے رہنما و باعث ہوتے ہیں۔ لہذا دوسروں کے ذاتی تجربہ کا تصور کرنے کے لئے لازماً ہم کو خود اپنے تجربہ کا تصور کرنا پڑتا ہے۔ ہم اپنے اور دوسروں میں موازنہ کر کے یہ معلوم کرتے رہتے ہیں، کہ کون کونسی

باتیں مختلف ہیں، اور کون کونسی مشترک جس قدر ہم دوسروں کو جاننے میں ترقی کرتے ہیں، اسی قدر خود اپنے جاننے میں بھی ترقی ہوتی ہے۔ علیٰ ہذا جس قدر ہمارا علم خود اپنے متعلق بڑھتا ہے، اسی قدر دوسروں کے متعلق بھی بڑھتا ہے۔ یہی نتیجہ ذرا ایک اور مختلف طریقہ سے بھی حاصل ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ آدمی کو صرف یہی نہیں دیکھنا پڑتا، کہ دوسروں کا اسکے ساتھ کیا سلوک ہے بلکہ یہ بھی دیکھنا پڑتا ہے کہ خود اسکا دوسروں سے کیا سلوک ہے کیونکہ اسکو ایسے فکر و عمل میں ایسی روئس اختیار کرنا پڑتی ہے جس سے دوسرے خوش رہیں تاکہ اسکے کاموں میں رکاوٹ نہ پڑے۔ لہذا اس کو ہمیشہ اپنے خیال میں یہ مقابلہ و موازنہ کرنا پڑتا ہے کہ واقعات میں کیا ہوں اور میرے ساتھی مجھ کو کیسا دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس طرح مجبوراً اس کو خود اپنے افعال و خیالات اور اپنی صلاحیتوں وغیرہ کا جائزہ لینا پڑتا ہے۔ اس طریقہ سے اجتماعی ماحول جس تصور می تشکیل کا محرک ہوتا ہے، اس میں آدمی کی موجودہ ذات ایک ایسے سلسلہ کی کڑی نظر آتی ہے جو ماضی کی یاد اور مستقبل کے توقعات پر مشتمل ہو رہا ہے۔ بلکہ یہ اجتماعی عمل کا صرف ایک حصہ ہے۔ کیونکہ اجتماعی عمل محض تصور می تشکیل کے لئے محرکات ہی فراہم نہیں کرتا، بلکہ یہ اس اصلی مواد کو بھی فراہم کرتا ہے، جو انسان کے سارے ترقی یافتہ شعور ذات میں داخل یا اس کا سرمایہ ہوتا ہے۔ اپنی ذات کا خیال ہمیشہ دیگر ذوات کے ساتھ گوناگوں اور عجیب و غریب تعلقات کو مستلزم ہوتا ہے کسی شخص کا اپنی ذات کے متعلق جو تصور ہوتا ہے، اس میں اس قسم کی تمام باتیں شامل ہوتی ہیں، کہ دوسرے اس کے بارے میں کیا خیال کرتے ہیں، وہ خود کیا چاہتا ہے، کہ یہ لوگ اس کو کیسا خیال کریں، آئندہ وہ ان سے کیا امید رکھتا ہے، کہ کیا خیال کریں گے، یا اگر وہ فلاں طرز عمل اختیار کر لے، تو اس کی نسبت لوگوں کا کیا خیال ہوگا، و قس علیٰ ہذا۔

عرض در تصور ذات معمولاً جن افعال و صفات کو متضمن ہوتا ہے، وہ ان انفرادی تجربات سے بہت زیادہ وسیع ہوتے ہیں، جن کا تعلق براہ راست محض کسی شخص کی اپنی اندرونی ذات سے ہوتا ہے۔ خواہ یہ اندرونی ذات بجائے خود کتنی ہی وسیع کیوں نہ ہوں۔ مثلاً جب کوئی شخص اپنے کو بڑا سمجھتا ہے، اس کا شعور ذات قدرۃً اس بات کو مستلزم ہوتا ہے، کہ میرے علاوہ ایسے دوسرے

لوگ موجود ہیں، جو میری نسبت کچھ نہ کچھ رائے یا خیال رکھتے ہیں، اور خواہ یہ لوگ مجھ کو بڑا نہ ہوں مگر فی الحقیقت میں ان کے لئے قابل رشک اور مستحق ستائش ضرور ہوں۔ اس طرح جب کوئی آدمی اپنے کو مجرم محسوس کرتا ہے، تو وہ اس جرم کا کسی نہ کسی کو واقعی یا تصویری طور پر خیال کرنے پر بھی مجبور ہوتا ہے۔ اس قسم کی تمام صورتوں میں اپنا شعور رکھنے والی ذات ایک ایسی شے ہوتی ہے کہ اگر دوسرے لوگ اس کے بارے میں دائے اور خیال رکھنے والے باکسی اور طرح سے اس پر اثر ڈالنے والے باوجود اس سے اثر لینے والا موجود نہ ہوتے، تو یہ وہ نہ ہوتی ہے، جو ہے۔ یہی وہ مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں، جن کی بنا پر اپنا شعور رکھنے والی ذات بالآخر جماعت میں اپنے منصب و پیشہ وغیرہ کے لحاظ سے مختلف اعمال کا ایک ایسا وسیع مجموعہ بن جاتی ہے، جن کے بغیر یہ خود اپنے لئے گویا محض ایک صفر معلوم ہوتی۔ یہ اعمال و افعال جس طرح ایک طرف خود اپنی ذات میں مجتمع و مرکب معلوم ہوتے ہیں، اسی طرح دوسری طرف اس وقت تک یہ قطعاً ناقابل فہم رہتے ہیں، جب تک آدمی خود اپنے ذاتی شعور سے تجاوز نہ کر کے، دوسروں کے خیالات و تصورات کو بھی ملحوظ نہ رکھے۔

چونکہ اپنی ذات کا تصور لازماً دوسری ذوات کے ساتھ ایسے تعلقات کو مشتمل ہوتا ہے، جو بدلتے رہتے ہیں، اس لئے ان تعلقات میں تبدیلی کے ساتھ خود اس تصور میں بھی تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے۔ دشمنوں کے ساتھ اس کا تعلق جنگ کا ہوتا ہے، دوستوں کے ساتھ صلح کا، بڑوں کے ساتھ اطاعت و فرمانبرداری کا، اور چھوٹوں کے ساتھ حکومت و فرمانروائی کا۔ بقول رائس کے، کہ مد اگر میں اپنی عظمت کے خیال پر نازاں ہوں، تو میرا غیر الیغوا ایسے لوگوں کی دنیا ہوگی، جن کو بزعم خود میں اپنا بڑا مداح سمجھوں گا۔ اور اپنے متعلق یہ خیال کروں گا کہ سب کی نظریں مجھ پر پڑتی ہیں، یعنی میں ان کے لئے ایک قابل رشک و تقلید نمونہ ہوں۔ بخلاف اس کے اگر مجھ کو اپنے ذلیل و حقیر ہونے کا خیال ہو، تو میرا غیر الیغوا ایسے لوگوں کی دنیا ہوگی، جو مجھ کو

اپنے دوست ”رو“ کے متعلق میرا یہ خیال یا تعقل تھا، کہ وہ سائیکل کی سواری اور ٹائپ کرنے میں بڑا استاد ہے یعنی اُس کے متعلق میرا جو تصور تھا، اس میں یہ دونوں چیزیں بھی داخل تھیں لیکن خود اپنی ذات کے تصور میں یہ شامل نہ تھیں، کیونکہ میں۔ ان چیزوں سے اس وقت تک ناواقف تھا۔ مگر اس سال میں نے بھی اُن کو اچھی طرح سیکھ لیا ہے۔ یہ الفاظ دیگر جن عناصر کو گزشتہ سال تک میں دیکھنے کی شخصیت کا جو جانتا تھا ان کو نقالی کے ذریعہ سے اب میں نے اپنی شخصیت میں بھی پیدا کر لیا ہے یعنی اب میں اپنی ذات کو بھی سائیکل سوار اور ٹائپ جاننے والا تصور کرتا ہوں۔۔۔۔۔ پہلے یہ چیزیں صرف میرے اجتماعی ماحول میں موجود تھیں اب ان کو میں نے اپنے اجتماعی تعلیمی رجحان کی بنا پر خود اپنے اندر بھی منتقل کر لیا ہے۔ اور تمام وہ چیزیں جن کے حصول میں اپنی ذات کے لئے آئندہ امید رکھتا ہوں، وہ سب کی سب اس وقت (قبل از حصول) دوسرے لوگوں کی ذات کا ہیں جو تصور رکھتا ہوں، اس کے ممکن عناصر ہیں“۔

تصور ذات کی ترقی میں نقالی کو جو اہمیت حاصل ہے، اس کو پوری طرح سمجھنے کے لئے بچوں کی حالت خصوصیت کے ساتھ قابل لحاظ ہے۔ بچوں کو اپنے اجتماعی ماحول سے تمام وہ باتیں سیکھنا پڑتی ہیں، جو آگے چل کر ان کو اپنی جماعت کا رکن بننے کے لئے ضروری ہیں۔ معمولاً ہر بچہ اپنے بڑوں کی عادات فکر و عمل کو حاصل کرنے میں برابر مصروف رہتا ہے، اور اس طرح عمل نقالی کے ذریعہ سے تصور ذات میں ترقی کرتا جاتا ہے بالذات وہ نے لکھا ہے، کہ بچہ دو ذہنی حالتیں رکھتا ہے، جو علی الترتیب نقالی کے معاوضاتی ”وعدہ اخراجی“ مراتب کے مطابق ہوتی ہیں۔ پہلی حالت یا مرتبہ میں وہ متعقل، بطبع اور باادب ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے دوسری حالت میں فاعل، خود پسند اور گستاخ یا متکبر ہو جاتا ہے۔ یہ دونوں حالتیں دو مختلف اجتماعی تعلقات کے مطابق ہوتی ہیں۔ اگر بچہ کے پیش نظر ایسا شخص ہو، جس کی حیثیت کسی طرح مرہی یا معلم کی ہے، یا جو اس کی نقالی کیلئے اپنے ساتھ کچھ نئی باتیں رکھتا ہے، تو اس کا رویہ اوغلی نوعیت کا ہو گا، یہ شخص مذکور میں

ایسی چیزوں کو پائیگا، جو خود اس کو اب تک حاصل نہیں ہیں، اس لئے اس کے شعور کی حالت قدرتنا شاگردانہ ہوگی، یہ اس کی نقل کریگا، اُس سے ڈریگا اور اس کے سامنے غلام کی طرح مودب رہیگا۔ لیکن دوسری طرف ایسے اشخاص بھی ہوتے ہیں۔ جن کے ساتھ اُس کا یہ رویہ نہیں ہو سکتا۔ مثلاً اگر یہ اشخاص ایسے ہیں، جن میں اس کو کوئی ایسی خاص بات نہیں نظر آتی، جو یہ خود نہ کر سکتا ہو، تو چونکہ ان سے اُس کو کوئی نئی بات حاصل ہونے کی توقع نہیں ہوتی، لہذا اس کا رویہ اخراجی نوعیت اختیار کر لیتا ہے، اس کے ذہن میں ان کی ذات کا جو تصور ہوتا ہے، اُس میں یہ کوئی اجنبی بات نہیں پاتا، جس کو وہ خود اپنے تصور ذات میں شامل نہ پاتا ہو، (جھوٹے بھائی یا بہن کا اپنے سے سال دو سال بڑے بھائی بہنوں کے ساتھ ہی رویہ ہوتا ہے، کیونکہ اس کو ان میں کوئی ایسی بات نظر نہیں آتی، جس کو یہ خود سوچ یا کر نہ سکتا ہو، لہذا ان سے برابر کا لڑائی جھگڑا رہتا ہے۔ م)

۳۔ ایک ذات میں بہت جب ہم بہت شدت و انہماک کے ساتھ خود اپنے میں مشغول ہوتے ہیں، تو بالعموم ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا ہماری مجموعی ذات دو حصوں میں منقسم ہے، جن میں سے ہر ایک دوسری کے مقابلہ میں کہنا چاہئے، کہ ایک جدا گانہ ذات سمجھتی جاتی ہے۔ بقول پروفیسر رائس کے، کہ میں خود اپنے سے سوال کر کے اس کے جواب کا انتظار کر سکتا ہوں۔ میں خود جو کچھ کہے یا سوچ رہا ہوں، اس کے معنی پر غور کر سکتا ہوں۔ میں خود اپنی تعریف کر سکتا، اپنے سے محبت کر سکتا ہوں، نفرت کر سکتا ہوں اور اپنے اوپر مہنس کر سکتا ہوں۔ غرض جو کچھ میں اجتماعی تعلق میں دوسروں کے افعال و احوال کی باہر ہو سکتا یا کر سکتا ہوں، وہی خود اپنے افعال و احوال کے مقابلہ میں بھی صادق آتا ہے۔

انفرادی حیات شعور مختلف بلکہ بارہا مستفاد احوال و میلانات پر مشتمل ہوتی

ہے، اور وقت واحد میں ہماری شعوری توجہ ان میں سے بالعموم کسی نہ کسی ایک پر مبنی ہوتی ہے۔ چونکہ یہ احوال و میلانات ایک دوسرے سے، نیز اس ذات سے جو اس وقت ان کا خیال کر رہی ہے، مختلف ہوتے ہیں، لہذا ذہن ان کو ایک دوسرے کے مقابلہ میں گویا جداگانہ ذوات قرار دینا چاہتا ہے۔ چنانچہ جب کسی شرابی کا نشہ اتر جاتا ہے اور اپنے ہوش میں آتا ہے، تو یہ ہوش جو اس کی اس موجودہ حالت میں مشکل ہی سے اپنے کو بعینہ وہی شخص سمجھ سکتا ہے، جو مدہوشی کے عالم میں تھا۔ بلکہ بارہا وہ واقفاً یہ کہتا ہے، کہ ”اس وقت میں نہ تھا، یاد میں اپنے میں نہ تھا۔“ اسی طرح خواب کی حالت میں ہماری جو ذات ہوتی ہے، اُس کو بالعموم بیداری کی ذات سے الگ خیال کیا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ بیداری میں آدمی اپنے خواب کے افعال و خیالات کی ذمہ داری تک سے انکار کر دیتا ہے۔ اس قسم کی صورتوں میں آدمی یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی اصلی ذات اور ان افعال و خیالات میں اس سے بھی زیادہ فرق ہے جتنا کہ اس کے اور دوسرے اشخاص کے مابین پایا جاتا ہے۔ یہ نوعی انتہائی صورتیں تھیں۔ ورنہ نفس اصول اس سے زیادہ وسعت رکھتا ہے۔ چنانچہ جب بھی ہمارا نفس کسی فوری یا استثنائی نتیجے سے مغلوب ہو جاتا ہے، یا مخصوص حالات کی بنا پر کوئی غیر معمولی صورت اختیار کر لینا ہے، تو ہم اس کو اپنی معمولی ذات میں نہیں داخل کرنا چاہتے۔

یہ فرق و اختلاف گزشتہ احوال ہی پر خیال کرنے سے نہیں پیدا ہوتا ہے، بلکہ موجودہ شعور میں بھی پایا جاتا ہے۔ جس وقت متعارض تہجیات کا نفس پر غلبہ ہوتا ہے، تو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا ہمارا انفرادی شعور دو شخصیتوں میں تقسیم ہو گیا ہے، اور دونوں میں سوال و جواب اور ایک دوسرے کی تنقید و تردید کا سلسلہ جاری ہے۔ ہمارے اور دوسروں کے مابین جو تعلقات ہوتے ہیں، اس صورت میں گویا وہی خود ہمارے شعور کے متعارض میلانات میں پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس کی بہترین مثال وہ تعارض ہو سکتا ہے، جو کسی اخلاقی اصول اور اس کے مخالف ترغیبات میں پایا جاتا ہے۔ ایسی حالتیں ہم دو متعارض میلانات میں سے ایک کو تو اپنی اصلی و حقیقی ذات کا میلان قرار دیتے ہیں۔ جو ہماری زندگی کے معمولی افعال و خیالات کے مطابق ہوتا

ہے، اور دوسرے کو گویا ہم ایک اجنبی شے سمجھتے ہیں، جو زبردستی ذہن میں داخل ہو گئی ہے۔ اگر پیش نظر فعل کسی بہت شدید تر غیب یا قوی جذبہ پر مبنی ہے، اور اس کے خلاف ہمارا جو فیصلہ ہے، وہ محض سنجیدہ غور و فکر کا نتیجہ ہے، تو ہماری حالت قریب قریب اس وقت کی سی ہوتی ہے، جب کوئی صاحب اختیار شخص ہماری خوشی کا خیال کئے بغیر ہماری خواہشوں کو ناپسند کر دیتا ہے... بخلاف اس کے اگر پیش نظر فعل کی خواہش زیادہ تیز و شدید نہ ہو، اور ہمارا سنجیدہ فیصلہ بہت مضبوط و قوی ہو... تو میں خود اس عمل کے مقابلہ میں گویا ایک ذی اختیار حکم کی حیثیت رکھتا ہوں۔“

گزشتہ اور موجودہ واقعی ذوات کے علاوہ ماضی و مستقبل کی ممکن ذوات بھی پائی جاتی ہیں یعنی ایک تو ہماری وہ ذات ہوتی ہے، جو اس وقت واقعاً ہے، یا جو پہلے واقعاً تھی، اور دوسری وہ جو ہم چاہتے ہیں کہ آئندہ ہو، یا پہلے ہوتی۔ ان دونوں کے فرق کو ہمیشہ آدمی محسوس کرتا ہے۔ کیونکہ اپنے ماضی پر نظر ڈالتے وقت یہ ہمیشہ ممکن ہوتا ہے کہ اُس کی تصویر ہم اپنے موجودہ خیال کے مطابق، اُس سے مختلف تھیں، جو واقعاً ہوا تھا۔ واقعی حالات و تحدیدات سے قطع نظر کر کے، ہم اپنے کو ایسے اوصاف اور ایسی قوتوں کا مالک تصور کر لے سکتے ہیں، جو واقعاً نہ ہم میں اس وقت موجود ہیں، نہ پہلے موجود تھیں۔ لیکن ان انتہائی صورتوں کے علاوہ، یوں بھی تم نے بارہا لوگوں کو اس طرح کی باتیں کرنے تو سنا ہی ہو گا کہ ”افسوس! میں نے کیسی بیوقوفی کی اکیلے کے بجائے، میں نے کام کیوں نہ کیا؟“ اس طریقہ سے آدمی اپنی اس حالت یا ذات کے متعلق ذہن میں ایک سلسلہ تصورات قائم کر سکتا ہے، جو اکیلے کے بجائے کام کرنے کی صورت میں گزشتہ، موجودہ یا آئندہ زمانہ میں ہوتی۔ اس قسم کے تصورات لوگ مستقبل کے متعلق زیادہ قائم کرتے ہیں، خصوصاً جو لوگ نوجوانی کی آرزوؤں اور امنگوں سے لبریز ہوتے ہیں۔ آدمی میں یہ عام میلان ہوتا ہے، کہ وہ اپنے مستقبل کا موجودہ خواہشوں کے مطابق تصور کیا کرتا ہے۔ بعض اوقات یہ تصور محض خیالی بنا ہوتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ عمل کے لحاظ سے بہت زیادہ اہم بھی ہو سکتا ہے، کیونکہ ماضی کے خلاف آدمی کا مستقبل بہت کچھ

خود اس کے ہاتھ میں ہوتا ہے، لہذا اس کے متعلق تصور سے اس کو اپنی مرضی کے مطابق بنانے میں رہنمائی و مدد ملتی ہے۔ جب یہ کہا جاتا کہ انسان کی اخلاقی غایت متحقق ذات ہے، تو اس سے بھی یہی مراد ہوتی ہے، کہ اس کی آئندہ ذات ایسی ہوئی چاہئے، جو موجودہ ذات کے نقص و تحدیدات سے پاک ہو۔

۴۔ شعور ذات کا مرض | اد پر شعور ذات میں واقعی یا ممکن نقد و کی جو صورتیں بیان کی گئی ہیں، اور جو کم و بیش ایک دوسری سے اسی طرح مختلف و متناسخ سمجھی جاتی ہیں، کہ گویا الگ الگ اشخاص ہیں، اس کی نوعیت معمولی حالات میں بس محض ایک مجاز کی ہوتی ہے، واقفان کو ایک دوسری سے جدا نہیں یقین کیا جاتا۔ یعنی آدمی اس بات کو اچھی طرح جانتا ہے، کہ اس کی واحد شخصیت ایسی متعدد و شخصیتوں میں تقسیم نہیں ہو گئی ہے۔ جو ایک دوسری سے اسی طرح علیحدہ ہیں جس طرح کہ ایک شخص واقفاً دوسرے سے علیحدہ اور اپنا مستقل بالذات وجود رکھتا ہے۔ لیکن جنوں یا مرض کی بہت سی ایسی حالتیں ہوتی ہیں جن میں مریض مجازاً نہیں، بلکہ واقفاً اپنی شخصیت کو کچھ سے کچھ یقین کرنے لگتا ہے۔ اس کے تجربات میں اتنا عظیم انقلاب ہو جاتا ہے، کہ اس کو اپنی موجودہ زندگی گزشتہ سے بالکل ہی بے تعلق اور اعلیٰ نظر آنے لگتی ہے۔ ساتھ ہی موجودہ حالت شعور اس پر اس قدر خوف کے ساتھ چھا جاتی ہے، اور گزشتہ کا تصور اس قدر ضعیف و کمزور ہوتا ہے، کہ کچھ اوقات یا تو نظر انداز اور تبدیل ہو جاتے ہیں یا مریض کسی دوسرے شخص کی جانب ان کو منسوب کرنے لگتا ہے۔ بہت سی صورتوں میں ایسا ہوتا ہے، کہ مریض اپنے بڑے سے بڑا آدمی، یعنی پوپا، شیخ، بلکہ خدا تک سمجھنے لگتا ہے، اور حتی المقدور انہیں لوگوں کے سے افعال و حرکات انجام دینے کی کوشش کرتا ہے، ایک سپاہی، جس کی جلد بے حس ہو گئی تھی، وہ جنگ اسٹرٹنر جس میں وہ زخمی ہوا تھا، کے زمانہ سے اپنے کو مردہ یقین کرتا تھا۔ جب اس سے کوئی پوچھتا تھا، کہ تم کیسے ہو؟ تو کہتا تھا، کہ تم فادر کیمرٹ (خود اس کا نام) کا حال دریافت کرتے ہو؟ حالانکہ وہ تو اسٹرٹنر کی لڑائی میں توپ کا گولا کھا کر مر چکا ہے باقی جس شخص کو تم اس وقت دیکھ رہے ہو، وہ کیمرٹ نہیں ہے، بلکہ یہ تو کم نجت ایک مشین ہے، جو لوگوں نے ایسی بنا دی ہے، کہ دیکھنے میں کیمرٹ کی سی نظر آتی

ہے، ان سے کہو کہ اس سے بہتر بنائیں، یہ جب اپنا ذکر کرتا تھا، تو ہمیشہ بے جان چیزوں کی طرح، مثلاً، مجھ کو، کے بجائے اس کو کہتا تھا، پڑ

اس قسم کے القباسات شخصی تجربہ کی نوعیت میں ایسا عظیم تغیر کر دیتے ہیں کہ موجودہ کا گوشہ یا حال کا ماضی سے بالکل ہی القطاع ہو جاتا ہے عیسیٰ حادثات اس طرح کے انقطاع کا باعث ہو جایا کرتے ہیں۔ جو تجربات جسم اور بالخصوص عضوی حس سے تعلق رکھتے ہیں، ان کا تغیر بالعموم شعور ذات کے اس مرض بالنباس کی ایک لازمی شرط ہوتا ہے۔ بعض اوقات یہ القیاس خصوصیت کے ساتھ صرف جسمانی ہی ذات تک محدود رہتا ہے، مافی دیگر حنیات سے شخصی وجود میں کسی گہرے القطاع کو مستلزم نہیں ہوتا۔ چنانچہ جس شخص کے جسمانی احساسات معمولی حدود سے تجاوز کر جانے ہوں تو اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا سارا جسم نیٹے یا موم کا بن گیا ہے، اور بالآخر وہ واقفاً اپنے کو ایسی ہی چیزوں سے بنا ہوا سمجھے لگتا ہے پڑ

لیکن جب یہ النباس صرف جسمانی ذات تک محدود نہیں ہوتا، بلکہ ساری شخصیت منقلب ہو جاتی ہے، تو اس کی وجہ اغلباً جذباتی کیفیت میں کوئی عظیم تبدیلی ہوتی ہے۔ عضوی حس کو جذبات میں نہایت اہم دخل ہوتا ہے، اس میں تغیر کے ساتھ بالعموم جذباتی کیفیت میں بھی ضرور تغیر ہو جاتا ہے لیکن جذبات میں شخص احساس ہی نہیں ہوتا، بلکہ یہ خاص خاص طلبی میلانات کو سمجھی مستلزم ہوتے ہیں، جو حصول و اجتناب یا رغبت و نفرت کے افعال میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اور ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ بعض اوقات یہ طلبی میلانات مبہم ہوتے ہیں، اور مطلوب یا یوری طرح معین نہیں ہوتا جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ جوتے سامنے آ جاتی ہے، اس پر یہ جو رجحان ہوتا ہے۔ چنانچہ مویشیوں کا جو گلہ اپنے کسی ساتھی کو نقصان پہنچنے سے مشتعل ہو جاتا ہے، اس کو اگر نقصان پہنچانے والا دشمن نظر نہ آئے، تو اپنا سارا اشتعال خود اس عریب ساتھی ہی پر اتار دیتا ہے پڑ

جذبات میں جو ابہام پایا جاتا ہے، اس کو یہ مٹانا چاہتے ہیں۔ نظوری سطح پر

مذاق و تنقید کو اسی دوسری ذات کی طرف منسوب کرتا ہے، جس کو وہ ایک واقعی دوسرا شخص سمجھتا ہے جو اس کا دشمن ہے، اور اس کی تنقید کرتا ہے۔ غرض وہ اس کے ساتھ ہر طرح ایک دوسرے شخص کا سا برتاؤ کرتا ہے کہ

۵۔ داخلی اور خارجی | تصور ذات اپنی نہایت ہی ترقی یافتہ اور تجربیدی صورت کے علاوہ، باقی تمام صورتوں میں جسم کے تصور کو بحیثیت آئینہ و ذات

حرکت ہونے کے ضرور مستلزم ہوتا ہے۔ تصوری سطح پر پہنچ کر جسم کو ذات کا جز سمجھنے کا ایک اور مزید محرک پیدا ہو جاتا ہے۔ اس سطح پر اپنی ذات کا تصور لازماً دیگر ذوات کے ساتھ تعلق کو بھی مشتمل ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ دوسرے کے لئے ہماری ذات اسی حد تک موجود ہو سکتی ہے جس حد تک کہ یہ جهانی صورت میں ظاہر ہوتی ہے؛

جسم کا وجود ذات کے لئے خواہ کتنا ہی اہم کیوں نہ ہو، لیکن اس کو ساری ذات یا ذات کا سب سے اصلی جز ہرگز نہیں قرار دیا جاسکتا۔ جسم کی اوضاع و حرکات کو دیگر مادی اشیاء کی اوضاع و حرکات سے جو چیز الگ کرتی ہے، وہ یہ کہ ان کا منشا محرک جسم کے اندر کوئی شے معلوم ہوتی ہے۔ یعنی یہ ارادہ، جذبات اور احساسات لذت و الم وغیرہ کے تابع ہوتی ہیں یہی ارادہ وغیرہ وہ تجربات ہیں جن سے اندرونی ذات کی تعمیر ہوتی ہے۔ اور جسم کو یہ ذات کم و بیش اسی طرح بطور ایک آلہ کے استعمال کرتی ہے جس طرح کہ دیگر مادی آلات کو؛

جیسا کہ ہم کو اوپر معلوم ہو چکا ہے، داخلی اور خارجی ذات کا تقابل پوری طرح تصوری فکر میں نمایاں ہوتا ہے، جبکہ جسم بظاہر ساکت و غیر متحرک ہوتا ہے، اور ذہن کی فعلیت جاری ہوتی ہے۔ آدمی جب خواب دیکھتا ہے تو اس صورت میں سبھی یہی ہوتا ہے۔ اسی لئے انسانی ترقی کے ابتدائی مدارج میں بھی جسم و روح کا یہ تضاد موجود ہو رہا ہے کہ جسم کو گویا پوست اور روح کو مغز میناں کیا جاتا ہے۔ لیکن ہم داخلی ذات کا جو مفہوم سمجھتے ہیں، وہ روح کے متعلق ان ابتدائی خیالات سے اصولاً مختلف ہوتا ہے۔ موجودہ نظریات کی رو سے روح یا تو تمام تر ایک غیر مادی جوہر ہے، یا اس کو بعینہ دماغ خیال کیا جاتا ہے، یا یہ مختلف احوال شعور کے محض مجبور کا نام ہے۔ یہ تمام نظریات روح

اس مفہوم سے بہت ہی دور ہیں، جو انسانی ترقی کے ابتدائی مدارج میں ہوتا ہے۔ وحشی انسان جسم کے اندر لمٹل کر داخلی ذات کو نہیں معلوم کر سکتا، کیونکہ یہ لمٹلنا موت کے بعد ہی ممکن ہے، لیکن موت کے بعد جسم کے اندر اس داخلی ذات کی موجودگی کی کوئی علامت باقی نہیں رہتی، نہ اس کا دماغ، دل یا پھیپے وغیرہ میں کہیں پتہ ملتا ہے۔ اسی طرح محض غیر مادی جوہر یا مختلف احوال ستور کا مجموعہ بھی اس داخلی ذات کو کوئی وحشی نہیں قرار دے سکتا، کیونکہ اس قسم کی عقلی تجرید اس کی قوت ذہن سے ابھی بالکل باہر ہوتی ہے۔ اس کو اپنی عملی زندگی میں جن چیزوں سے کام یا واسطہ پڑتا ہے، وہ ہی ہوتی ہیں، جن کو وہ جو اس سے جان سکتا ہے اور جو امتداد یا پھیلاؤ کے ساتھ کسی نہ کسی جگہ یا مکان میں ہو کر پائی جاتی ہیں۔ اجتماعی تعلقات میں بھی وہ دوسرے اشخاص کو جو موجود سمجھتا ہے اس کی بنیاد ان کا محسوس و مستند جسمانی وجود ہی ہوتا ہے۔ ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ ابتدائی ذہن، کسی قدر آہستہ آہستہ اور تدریجی ترقی کے بعد کہیں اس قابل ہوتا ہے، کہ کسی تغفل کی اصلی ماہیت کو ان غیر متعلق حالات سے مجرود و منفصل کر سکے، جو اس کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ لہذا وحشیوں کے لئے ایک خالص غیر مادی جوہر کا تغفل قدرۃً ناممکن ہوتا ہے۔ اسی لئے جب وہ داخلی ذات کا تصور کرتا ہے، تو یہ کم و بیش خارجی ہی ذات کا گویا ایک مثنی ہوتا ہے۔ آدمی زندہ ہے اور چلتا پھرتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اندر اسی طرح کا ایک اور چھوٹا آدمی یا ایجا تا ہے، جو اس کو چلاتا پھراتا ہے۔

بعض تجربات سے اس خیال کی بڑی تائید ہوتی ہے۔ جن میں سب سے زیادہ اہم خوابوں کا تجربہ ہے۔ جو شخص کہیں چلا گیا ہے، یا مر چکا ہے، وہ دوسروں کو خواب میں نظر آتا ہے، اور وہ بھی وہی معلوم ہوتا ہے، کہ وہ سامنے موجود اور زندہ ہے۔ جس سے نہایت آسانی کے ساتھ یہ خیال قائم ہو جاتا ہے، کہ گواہی کا خارجی جسم

قبر میں نہ فون یا کمپس دیر چلا گیا ہے، تاہم اس جسم کا شئی یعنی روح خواب میں واقف و کھائی دیتی ہے، اس قسم کا دھماکا دینا کچھ خواب ہی تک محدود نہیں، بلکہ بیماری، نشہ، سبھوک، تشنگی وغیرہ حالات بھی اس طرح کے توہمات کا باعث ہوتے ہیں۔ اور ان کا ظہور ہماری نسبت وحشیوں میں بہت زیادہ ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور بڑی دشواری یہ ہے کہ آدمی کا ذہن مرنے والے شخص کی نسبت یہ نہایت مشکل سے تصور کر سکتا ہے، کہ اُس کا بالکل ہی خاتمہ ہو گیا، اور زندگی میں وہ کچھ معمولاً کیا کرتا تھا، اب اس کا قطعاً اسکان نہیں۔ کیونکہ پس ماندہ اعزہ و احباب اس کے عادی ہو چکے ہیں، کہ اپنے افعال و خیالات میں، مرنے والے کی موجودگی کا لحاظ رکھیں۔ یہ لحاظ مرنے کے بعد بھی عادت کی وجہ سے قائم رہتا ہے۔ لیکن اب اس عادت اور موت سے جو نئے حالات پیدا ہو گئے ہیں، ان میں تعارض ہونا رہتا ہے جو اکثر نہایت ہی شدید اور تکلیف دہ ہوتا ہے۔ اس لئے کہ مرنے والے کو اُس کے دوست اور عزیز معمولاً جن کاموں میں اور جہاں دیکھا کرتے تھے، جب وہاں نہیں پاتے تو قدرتنا نہایت سخت صدمہ ہوتا ہے۔ اور ان کی قائم شدہ عادتیں مرنے والے کو ایسی حالت میں تصور کرنا چاہتی ہیں جو کسی نہ کسی طرح زندگی کی حالت کے مماثل ہو۔ لہذا اس طریقہ سے یہ لوگ ایسے التباسات و توہمات اور خوابوں کو قبول کرنے کے لئے تیار رہتے ہیں، جن میں کہ وہ پھر اپنی زندگی کے اصلی روپ میں نظر آ سکے۔ جب وہ اس روپ میں نظر آتا ہے، تو اس سے بے اعتباری کی کوئی وجہ وحشیوں کے لئے نہیں موجود ہوتی، بلکہ ان کے لئے، تو قدرتی طور پر یہی توجیہ قابل قبول ہوتی ہے، کہ جو کچھ کھائی دے رہا ہے، وہی واقعاً موجود ہے۔ کیونکہ وہ خواب اور التباس وغیرہ کی عضویاتی و نفسیاتی توجیہات سے قطعاً نا آشنا ہوتے ہیں۔ اور اُن کا ذہن ان توجیہات کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔

ان لوگوں کے نزدیک خارجی جسم اور داخلی ذات یا روح میں جو تعلق ہوتا ہے، وہ محض میکا کی نہیں ہوتا۔ یعنی یہ انفرادی وحدت کی توجیہ داخلی و خارجی ذات کے باہمی فعل و انفعال سے نہیں کرتے، بلکہ ان کے خیال کے مطابق جسم و روح میں باہم جو تعامل ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ دراصل یہ دونوں بعینہ ایک ہی فرد کے

اجزا ہیں۔ بیداری کی حالت میں روح معمولاً جسم کے اندر ہی رہتی ہے۔ مگر خواب وغیرہ کی حالت میں یہ جدا بھی ہو جاسکتی ہے، لیکن اس جدائی میں جسم سے اس کا جو تعلق ہے۔ وہ بالکل منقطع نہیں ہوتا۔ البتہ جب روح ہمیشہ کے لئے جسم سے جدا ہو جاتی ہے۔ تو اسی کا نام موت ہے۔ عارضی جدائی کی صورت میں جسم و روح میں باہم جو تعلق قائم رہتا ہے، اس کی بہترین توجیہ خوابوں سے ہوتی ہے۔ وحشی انسان اپنے جسم کی ماندگی و درد وغیرہ کو اکثر اس لڑائی کا نتیجہ خیال کرتے ہیں، جو خواب میں ان سے اور کسی دوسری روح سے ہوئی ہے۔ اسی طرح قبروں وغیرہ پر چڑھاوے سے یہ سمجھا جاتا ہے، کہ اس کا نفع مردوں کی روح کو پہنچتا ہے، سمجھنا محضیں میں جو رہیں ادا کی جاتی ہیں، وہ روح کی بہتری کے لئے ضروری خیال کی جاتی ہیں چنانچہ پونانیوں کا عقیدہ تھا، کہ جب تک یہ رسمیں پوری نہیں کجائیں روح دریا کے اسٹاکس کے کناروں پر ادمر ادمر کھٹکتی پھرتی ہے، اور جب پوری ہو جاتی ہیں، تو وہ اپنی ہم جنس روحوں میں جا کر مل جاتی ہے۔ یہ بات بھی یاد رکھنے والی ہے، کہ مرلے کے بعد رو میں جس عالم میں جاتی ہیں، وہ بھی گویا اسی طرح اس واقعی دنیا کا ایک مثنی یقین کیا جاتا ہے، جس طرح کہ خود روح جسم کا مثنی خیال کی جاتی ہے۔ نیز اس عالم میں جا کر روحوں میں جو تعلقات ہوتے ہیں وہ بھی اسی دنیا کی طرح آقا و خادم، مغرب و امیر وغیرہ کے اجتماعی تعلقات ہی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ چونکہ رو میں صرف کبھی کبھی دکھائی دیتی ہیں، اور ان کا چھونا تو شاید ہی ممکن ہوتا ہے، نیز زندوں سے ان کا جو تعلق ہوتا ہے، وہ چونکہ بالعموم مبہم و نامفہوم ہوتا ہے، اس لئے قدرۃ ان کو ایک ظلی یا غیر مادی ہستی خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن ابتدائی درجہ کے انسانوں کا خیال اس بارے میں مبذذب ہوتا ہے۔ وہ ہاربا ارواح اور عام زندہ اجسام میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک رو میں بھی معمولی اجسام کی طرح کھاتی پیتی، لڑتی جھگڑتی بلکہ زندوں کے ساتھ شادی تک کرتی ہیں چینیوں میں جو قصے کہانیاں مشہور ہیں، ان میں اس قسم کی شادیوں کا بہت ذکر آتا ہے۔ لیکن یہ استثنائی مثالیں ہیں۔ ورنہ زیادہ تر تو روحوں کے ساتھ جادو گردوں اور بید کوں کے تعلقات ہوا کرتے ہیں، جو روحوں کو پکڑنے ان کو

قید رکھنے اور مردہ جسم میں ان کو واپس لانے وغیرہ کو اپنے پیشہ کا ایک باقاعدہ اور مستقل جز بنا لیتے ہیں۔ اگر ایک فرد کے دو تشخصات ہو سکتے ہیں، تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ دو سے زائد بھی کیوں نہ ہوں۔ چنانچہ ہم پاتے ہیں کہ ابتدائی درجہ کے اذہان بارہا کئی کئی تشخصات مانتے ہیں۔ سایہ اور عکس کی توجیہ کے علمی قوانین وحشی ذہن کی سمجھ سے باہر ہوتے ہیں۔ وہ ان کی توجیہ بھی اپنے عام خیالات کے مطابق کرتا ہے، یعنی وہ کسی شخص کے سایہ اور عکس کو بھی اسی طرح اس کے تشخصات قرار دیتا ہے جس طرح کہ روح کو بعض اوقات ان کو اور روح کو ایک ہی شے بھی خیال کیا جاتا ہے، لیکن زیادہ تر یہ الگ تشخصات ہی سمجھے جاتے ہیں۔ پولینیشیا کے ایک قصہ میں ایک لڑکی کے متعلق بیان کیا گیا ہے کہ اُس نے ایک نوجوان کے سایہ کو چرا کر بوتل میں بند کر دیا، اور پھر اس کو بوتل سے نکال کر ایک تالاب میں ڈالا جس طرح نوجوان اپنے وطن میں چلتا پھرتا تھا، اسی طرح یہ سایہ اس تالاب کے پانی میں حرکت کرتا تھا۔

بعض صورتوں میں مختلف تشخصات کے کام بھی مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ گولڈ کو سٹ کی نئی زبان بولنے والی قوم ہر فرد کے لئے اُس کے جسم کے علاوہ دو تشخصات اور مانتی ہے، ایک تو اسوہان یا روح اور دوسرا کرا۔ کرا کا تعلق خصوصیت کے ساتھ خواب اور پیدائش و توارث کے واقعات سے ہوتا ہے۔ خواب و خیال کی حالت میں جسم سے باہر چلا جاتا ہے، موت کے بعد یہ کسی دوسرے جسم سے تعلق پیدا کر لیتا ہے، اسی لئے ہر آدمی کا کرا بہت سے اجسام کی سیر کر چکا ہوتا ہے۔ باقی اسوہان یا روح اس وقت تک جسم سے باہر نہیں جاسکتی جب تک اس کی حیات کا خاتمہ نہ ہو جائے۔ جب جسم کی حیات ختم ہو جاتی ہے، تو اسوہان عالم موتی میں چلا جاتا ہے جو اپنے اجتماعی حالات وغیرہ کے لحاظ سے اس عالم کا ایک مشقی ہوتا ہے، جس میں یہ پہلے تھا۔ اگر کوئی شخص قبل از وقت مر جاتا ہے، تو اسوہان ابھی اس کے پہلے ہی عالم میں رہتا ہے۔ زندگی میں آدمی کا جسم، اسوہان اور کرا تینوں چیزیں ایک ہی فرد کے مختلف تشخصات خیال کئے جاتے ہیں، چنانچہ

ان میں ایک کو کچھ پیش آتا ہے، اس کا اثر لقیہ دونوں پر بھی پڑتا ہے۔ خواب کے واقعہ کو ان کے کارنامے سمجھے جاتے ہیں۔ اگر رات کو کوئی شخص سردی کھا جاتا ہے، جس کی وجہ سے صبح اٹھنے کے بعد ہاتھ پاؤں جکڑے سے معلوم ہوتے ہیں اور غفلت میں درہموتا ہے، تو وہ سمجھتا ہے کہ یا تو اس کا کوادات کو کسی سخت محنت کے کام میں مصروف رہا ہے، یا کسی دوسرے کو اسے اور اس سے لڑائی ہوئی ہے۔ بدن کے درد کو وہ اسی محنت یا لڑائی کا نتیجہ یقین کرتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ کوا کو کچھ پیش آیا اس کا اثر پورے شخص، یعنی روح اور جسم پر بھی پڑا۔

داخلی ذات کے متعلق یہ خیال بہت ہی آہستہ آہستہ رفتہ رفتہ ترقی کے ساتھ زائل ہوا ہے، کہ اس کی حیثیت خارجی جسم کے ایک مٹی کی سی ہے۔ حتیٰ کہ آج بھی نہیں کہا جاسکتا ہے، کہ یہ خیال خود ہمارے اندر سے بالکل ہی نکل گیا ہے۔ کیونکہ بھوتوں کا اعتقاد اب بھی لوگوں میں موجود ہے، جو ان کے نزدیک زندوں کی صورت بلکہ ان کے لباس تک میں ظاہر ہوتے ہیں۔ بلاشبہ ان بھوتوں کو زیادہ تر ایک نہایت ہی رفیق و لطیف مادہ کا بنا ہوا خیال کیا جاتا ہے، اور عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے، کہ گویہ دکھائی دیتے ہیں، تاہم ان کو چھوا نہیں جاسکتا۔ لیکن بعض مرتبہ ان کو اس طرح بیان کیا جاتا ہے، جس سے ان کا چھونے کے قابل ہونا بھی ثابت ہوتا ہے مثلاً ایک ماہوار رسالہ میں ایک ایسے بھوت کا ذکر تھا جس نے بندہ کی نالوں کو اس طرح توڑ موڑ ڈالا جیسے کہ کوئی کاغذ کو توڑ موڑ دیتا ہے۔

علمی ترقی کے ساتھ ساتھ جس قدر کائنات مادی کی وحدت و تسلسل کا خیال واضح ہوتا گیا، اسی قدر مادی روح کے خیال میں ترمیم ہوتی گئی۔ شروع میں ایک میلان یہ تھا، کہ روح کو عام طبعی کائنات ہی کا ایک جز قرار دیا جائے۔ لیکن اس کو خارجی جسم کے مائل قرار دینے پر کوئی ٹھوس دلیل نہ تھا بلکہ خیال یہ تھا، کہ زندگی اور شعور دراصل ایک خاص قسم کے مادہ کے خواص ہیں جو ساری کائنات لمبی میں پھیلا ہوا ہے۔ اس خیال کی بنیاد ذی حیث اجسام کی حرارت

سائنس کے واقعات تھے۔ وہ عام روحانی جوہر، جو انفرادی ارواح کا ماخذ و سرچشمہ مانا جاتا تھا، اس کی نوعیت کو یا ایک ایسی ہوائی تھی، جس کو حرارت نے صاف و لطیف کر دیا ہے اس قسم کے نظریات کی مثالیں سقراط سے پہلے کے بعض فلاسفہ میں ملتی ہیں۔ مثلاً ایٹکریٹس اصلیت کے لحاظ سے روح کو ہوا اور ہوا کو روح کا ہم جنس خیال کرتا ہے۔ ہوا کو عام کائنات سے وہی تعلق ہے، جو ہماری روحوں کو ہمارے ساتھ ہے۔ اسی طرح ہر قلیطوس سائنس کو ہماری داخلی روح اور عالم خارجی کی ہوا کے مابین (جس سے یہ اصلاً ماخوذ ہے) ایک رابطہ قرار دیتا ہے۔

بعد کے زمانہ میں، جبکہ روح کے غیر مادی ہونے کو قبول عام حاصل ہو چکا تھا اس وقت بھی اکثر اس غیر مادی کے ساتھ ایک مادی روح کا وجود بھی مانا جاتا تھا۔ اور حیوانات میں جو غیر مادی کے بجائے صرف مادی ہی روح مانی جاتی تھی نفسی افعال کچھ تو مادی روح کی جانب منسوب کئے جاتے تھے اور کچھ غیر مادی کی جانب اخلاقی اور مذہبی افعال کا مبداء اکثر غیر مادی روح کو خیال کیا جاتا تھا، باقی جس اشتہا وغیرہ کے حیوانی افعال کا سرچشمہ مادی روح سمجھی جاتی تھی۔ نسبتہ حال کے زمانہ میں بھی ہم کو اس کی مثالیں ملتی ہیں، کہ بعض ادنیٰ افعال شور کو غیر مادی ہی روح کی جانب منسوب کیا گیا ہے۔ چنانچہ بیکن نے کہا ہے، کہ ”حسی، یعنی حیوانی روح کے متعلق واضح طور پر سمجھ لینا چاہئے، کہ یہ ایک مادی جوہر ہے، جس کو حرارت نے لطیف و غیر مرئی بنا دیا ہے۔ سائنس آگ اور ہوا کی خصوصیات کا مجموعہ ہے، نرمی تو اس میں ہوا کی ہے، جس کی وجہ سے یہ ارتسامات کو قبول کر سکتی ہے، اور قوت آگ کی ہے جو اس کے فعل کا باعث ہوتی ہے۔... حیوانات میں یہی اصلی روح ہے، جو جسم حیوانی کو بطور اپنے آلہ کار کے استعمال کرتی ہے“ بخلاف اسکے انسان میں یہ خود روح عاقلہ کا ایک آلہ ہوتی ہے۔ کم از کم حس اور کیفیات لذت و لہو کم وہ اسی حسی روح کی جانب منسوب کرتا ہے، مادی روح کے اس نظریہ کی آخری اہم صورت جو ہم کو علمی خیالات میں ملتی ہے، وہ ”ارواح حیوانی“ کا نظریہ ہے جس کا مثلاً ڈیکارٹ قائل ہے۔ یہ

اور روح حیوانی ایک لطیف قسم کے مادہ سے بنی ہوتی ہیں، جو جسم اور غیر مادی روح کے
 ماہرین ایک رابطہ یا درمیانی کڑی کا کام دیتی ہیں۔ لیکن خود ان میں کسی قسم کے شعور کی
 قابلیت قطعاً نہیں ہوتی۔ یہ محض اس مشین کا جز ہیں، جس کے واسطے سے غیر مادی روح
 جسم پر اور جسم غیر مادی روح پر عمل کرتا ہے۔ اسی لئے ڈیکارٹ کے نزدیک مادی روح
 دراصل روح ہی نہیں۔ بلکہ یہ مادہ کی محض ایک حالت ہے، جو دیگر مادی حالتوں
 کی طرح شعور سے قطعاً دیکھر محروم ہے۔ عضویات جدیدہ کی ترقی نے مادی روح کی
 اتنی حیثیت بھی نہیں قائم رہنے دی، اور اس کو سراپا خرافات یا ایک دہمی اختراع
 قرار دیا۔

باب (۸)

یقین اور تخیل

۱۔ یقین اور تخیل میں عام فرق۔

ذات شاعر کو، بہ حیثیت شعور اپنے معروضات کے ساتھ جو تعلق ہو سکتے ہیں ان کی دو قسمیں ہم نے قرار دی تھیں، ایک محض فرض کی اور دوسری یقین یا حکم و تصدیق کی، نفس فہم و وقوف دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے۔ مثلاً جب میں دیاسلائی کی ڈیا دیکھتا ہوں، تو اس میں دیاسلائیوں کی موجودگی کا خیال کر سکتا ہوں۔ یہ محض فہم و وقوف کا درجہ ہے۔ اس کے علاوہ میرا ذہن یہ حکم بھی لگا سکتا ہے، کہ اسی ڈیا میں واقعہ دیاسلائیوں ہیں یا نہیں ہیں یقین کی صورت ہے۔ لیکن اس واقعی و قطعی موجودگی یا ناموجودگی کا حکم لگانے بغیر دونوں احتمالات کے صرف ممکن ہونے کا بھی میں خیال کر سکتا ہوں، حتیٰ کہ یہ ہو سکتا ہے، کہ واقعیت کا ذہن میں سرے سے کوئی سوال ہی نہ پیدا کیا جائے۔ اس صورت میں میرے ذہن کو اپنے معروض یعنی دیاسلائیوں کی موجودگی و ناموجودگی سے جو تعلق ہوتا ہے، اس کا نام یقین کے برخلاف فرض ہے۔ اسی فرض کی بنیاد پر ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں، کہ اگر اس ڈیا میں دیاسلائیوں ہیں، تو ان کو کسی نے خرچ کر ڈالا ہو گا۔ اس پورے قضیہ کا بہ حیثیت مجموعی تو ہم یقین ہے، کہ اگر دیاسلائی نہیں ہیں تو کسی نے خرچ کر ڈالی ہوگی، لیکن الگ مجھے کو نہ اس امر کا یقین ہے، کہ ڈیا میں واقعہ دیاسلائیوں نہیں ہیں، اور نہ اس امر کا، کہ ان کو کسی نے خرچ کر ڈالا ہے۔

یہ دونوں تضاد یا جداگانہ طور پر محض فرضی ہیں، جو شے یقینی ہے وہ ان کا ایک خاص باہمی تعلق ہے۔ غرض اس صورت میں مفروضات کی حیثیت محض مانتی ہے، باقی پورا قضیہ یہ حیثیت مجموعی یقینی ہے۔ اور اس باب کا جو موضوع ہے، اُس کے لحاظ سے یہ شرطی تضاد یا یقین ہی کے دائرہ میں داخل ہیں۔ ہم کو جس شے میں یہاں فرق کرنا ہے وہ یقین کے اس وسیع مفہوم اور محض تخیل میں خالص یا محض تخیل میں یقین یا حکم کی حیثیت مانتا نہ ہوتی ہے، بشرطیکہ یہ سرے سے موجود بھی ہو۔ تخیل دراصل ایک ایسے مجموعہ مفروضات کا نام ہوتا ہے، جو یہ حیثیت مجموعی محض فرضی ہوتا ہے، اور جس کی واقعیت کا ادعا نہیں ہوتا۔ قطعہ کوئی، ناول خوانی یا خیالی پلاؤ اس کی نہایت عمدہ واضح مثالیں ہیں۔

۲۔ یقین اور تخیل کے شرائط

ایک شخص آرام کرسی پر بیٹھا بیٹھا نہایت آسانی سے یہ تخیل کر سکتا ہے، کہ میں شیر کو گھونسنے سے مار رہا ہوں لیکن فرض کر دو، کہ واقعاً شیر اُس کے سامنے آگیا، تو پھر اس تخیل کا موقع نہیں رہتا، اور خود اپنی جان بچانے کی فکر پڑ جاتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں شیر کے حملہ کا اندیشہ اس قدر ذہن پر مسلط ہوتا ہے، کہ گھونسہ مارنے کا سارا خیالی پلاؤ کافور ہو جاتا ہے شیر سے واقعی مقابلہ کے بغیر بھی ایسا ہی ہو سکتا ہے۔ مثلاً اگر وہ آرام کرسی پر بیٹھا ہو اکل شکار پر جانے کی فکر کر رہا ہے، تو بھی اس قسم کے خیالات ذہن میں پیدا ہونگے، جیسے کہ شیر کو گھونسنے سے مارنا، اور جس قدر وہ پیش نظر عملی مقصد کے پورا کرنے میں زیادہ سرگرم ہو گا، اسی قدر ذہن میں ان تخیلات کی گنجائش کم ہو گی۔

اس مثال سے معلوم ہو جاتا ہے، کہ یقین اور تخیل کے حالات و شرائط میں اصولی فرق کیا ہے۔ یقین کی صورت میں ذہنی فعلیت نفس الامری واقعیت کے تابع ہوتی ہے۔ جس شے کے متعلق ہم خیال کر رہے ہوتے ہیں اس کی نوعیت بعض تصوری مرکبات کو جائز رکھتی ہے، اور بعض کو نہیں لیکن نفس الامری واقعیت کا ذہنی فعلیت پر یہ تسلط و قابو مطلق نہیں، بلکہ مفید و مشروط ہوتا ہے۔ یعنی اس کا انحصار اس غرض و غایت پر ہوتا ہے، جو ذہنی فعلیت کا مرجع ہے۔ جب تک ذہنی سرگرمی

کے ساتھ کسی عملی غایت کے حصول پر متوجہ رہتا ہے، اس وقت تک تصورات کے صرف خاص خاص، مرکبات کا امکان ہوتا ہے، لیکن اگر عمل نتائج یا نئے علم کے حصول پر ذہن نہ اڑا ہو، تو صریح تناقض کے علاوہ باقی تقریباً ہر قسم کی تصوری ترکیب ممکن ہوتی ہے۔ وہ کسی شے کو بوقت واحد سیاہ و سفید مربع و مثلث کو نہیں خیال کر سکتا، اور نہ یہ فرض کر سکتا ہے، کہ دو مستقیم خطوط کسی سطح کو گھیر سکتے ہیں، لیکن اس قسم کے تناقضات سے قطع نظر کر کے، باقی اور ہر قسم کے تصوری علاقوں اس کا ذہن پیہا کر سکتا ہے۔ مثلاً وہ ایسی مخلوق کا تصور کر سکتا ہے، جس کا کچھ حصہ گھوڑے کا ہو، اور کچھ آدمی کا، یا اسی طرح وہ ایک ایسے دیو کی اپنے ذہن میں تصویر کھینچ سکتا ہے، جس کے سنو سر ہوں۔ و قس علی ہذا

صریح تناقضات کے علاوہ بھی تخیل پر ہمیشہ کچھ نہ کچھ قید و بند عائد رہتی ہے لیکن اس کی نوعیت ہر صورت میں حاضر الوقت ذہنی فعلیت کے تابع ہوتی ہے۔ اگر ہمارے تصورات کچھ بھی مقید و پابند ہیں، تو اس پابندی کی حد تک ذہن کا رو بہ یقین کا ہو گا۔ چنانچہ اگر ہم عام انسانوں کا خیال کر رہے ہیں، تو ان کے متعلق ہمارا ذہن ایسی باتیں گڑھو لے سکتا ہے، جو واقفانہ ہم نے ان میں دیکھی ہوں اور نہ سنی ہوں۔ یہاں تک تو ہمارے تصورات نسبتاً آزاد تھے، یعنی کسی خاص تاریخ و مقام وغیرہ کی پابندی ان پر نہیں ہوتی لیکن ساتھ ہی اس معنی کر کے یہ مقید بھی ہوتے ہیں، کہ ہم کوئی ایسی شے نہیں بیان کر سکتے، جو عام فطرت انسانی کے خلاف ہو۔ مثلاً اس صورت میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان کے منہ سے آگ نکلتی تھی یا ان کے سر شانوں کے نیچے واقع تھے۔ کیونکہ گو ہمارا بیان کسی تاریخی یقین کو متفق نہیں ہے، تاہم عام فطرت انسانی کا یقین و اعتبار اس میں سے شروع سے آخر تک داخل و مفروض ہے۔ بخلاف اس کے فرض کر دو کہ ہمارے تخیل کو واقعی انسانوں کے بجائے خود اپنی آفریدہ کسی مخلوق سے بحث ہے، تو اس صورت میں اس کا دائرہ بہت زیادہ وسیع ہو گا۔ لیکن پھر بھی یہ اپنے اصلی مفروضات کا کچھ نہ کچھ ضرور پابند ہو گا۔ اور بعد کے تصورات اپنے ماقبل کے تصورات سے مقید ہونگے، مثلاً اگر ایک شخص نے اپنے تخیل کو باغ میں رہنے والی پر یوں

سے شروع کیا ہے، تو وہ ان کے متعلق ایسی باتوں کا خیال نہیں کر سکتا جو کاملاً صدق قلموں میں رہنے والے دیو ہوں۔ لہذا ان صورتوں میں بھی ایک خاص حد تک پابندی اور لازماً یقین کا کچھ نہ کچھ عنصر موجود ہوتا ہے۔

عملی یا فطری مقاصد کی طلب میں یہ پابندی اپنی انتہائی حد و کسبج جاتی ہے۔ اسی لئے یقین کامل کا وجود بھی صرف انھی صورتوں میں ہوتا ہے۔ یقین کامل سے مراد وہ یقین ہے، جس میں تخیل کی آمیزش نہ ہو، بلکہ جو اس کے مقابل و مخالف ہو۔ محوڑی دیر کے لئے ہم اپنی توجہ عملی فعلیت پر محدود رکھ سکتے ہیں۔ اس صورت میں تصوری تشکیل کی اصلی محرک عملی ضروریات ہوتی ہیں، اور تصوری مرکبات پہلے مفید و موثر ہی ہونے کی حیثیت سے بنائے جاتے ہیں۔ لہذا صرف انھی کی تلاش ہوتی ہے، جو فعل کو موثر بنا سکتے ہیں۔ کسی دریا پر پہنچنے سے پہلے آدمی اپنے تصور میں اس پر پل بنانے سکنا ہے، لیکن جو بات اس کے لئے اہم ہے، وہ یہ کہ دریا پر پہنچ کر اس تصوری پل کے ذریعہ سے وہ پار نہیں اتر سکتا۔ اسی لئے تصوری تشکیل کا سلسلہ محدود ہوتا ہے۔ اور صرف وہی تصوری مرکبات مفید ہوتے ہیں جو اپنے مطابق ادراکی تجربہ میں تبدیل ہو سکتے ہوں، باقی جو اس لحاظ سے کارآمد نہیں ہوتے وہ تا بہ امکان ذہن سے دور ہی رکھے جاتے ہیں۔ جو تصوری تشکیلات ادراکی تجربہ میں تبدیل نہیں ہو سکتیں۔ وہ عدم یقین کا باعث ہوتی ہیں یعنی جو کچھ واقعاً پیش آتا ہے، وہ تو حقیقت نفس الامری ٹھہرتا ہے، باقی جو کچھ ہم نے سوچا تھا اور پورا نہیں وہ خلاف حقیقت یا غلط سمجھا جاتا ہے۔ غلط و صحیح، قابل و ناقابل یقین کا تضاد اسی طرح ترقی کرتا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ یقین اور عدم یقین کا وجود تخیل سے پہلے ہوتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ وحشی انسان بھی ہمیشہ نفس عملی مقاصد ہی کی طلب میں سرگرم نہیں رہتا۔ بلکہ کام کے ساتھ وہ بھی کچھ نہ کچھ کھیل کا وقت نکالتا ہے، اور کھیل کی دوسری صورتوں کے ساتھ تخیل سے بھی تسخیر حاصل کرتا ہے۔ جب وہ آرام و سکون کے ساتھ بے کار بیٹھا ہوتا ہے، تو اس کو ایسی باتوں کے تخیل میں لطف آتا ہے، جو نہ پہلے حاصل تھیں، نہ اب حاصل ہیں اور نہ آئندہ امید ہے۔ مگر جن کو

اس کا دل چاہتا ہے، یا کم از کم جن سے اُن کو کسی طرح کی دلچسپی ہے۔ نیز وہ اپنے ان خیالات کو بھی اپنے ساتھیوں سے بھی بیاں کرتا ہے، اور اسی طرح یہ سلسلہ بعد نسل منتقل ہوتے رہتے ہیں شیکسپیر کا کلام اور تھیکرس کے ناول اسی قسم کی اعلیٰ ذہنی فعالیت کی بہترین یادگاریں ہیں۔

۲۔ یقین کے عام اسباب و شرائط | مسئلہ یقین پر بحث کے اصل نقطہ اُسے نظر دو ہیں یعنی ایک طرف تو یہ فعلیت کی شرط ہے، اور دوسری طرف خود فعلیت سے مشروط ہوتا ہے۔

بقول یں کے یقین کو فعلیت یا عمل سے جو تعلق ہے، وہ اس طرح ظاہر کیا جاسکتا ہے، کہ جس پیر پر ہم یقین کرنے ہیں، اس پر عمل کر سکتے ہیں، لہذا ہر ایسا مطالبہ ہوتا ہوگا، کہ یہ یقین کی علت و شرط کا نہیں، بلکہ اُس کے معلول و نتیجہ کا بیان ہے لیکن ذرا غور کرنے کے بعد یہ خیال صحیح نہیں ثابت ہوتا۔ کیونکہ یقین کا فعلیت کی شرط ہونا خود بھی اس بات کو مقتضی ہے، کہ فعلیت بھی یقین کی ایک شرط ہے۔ کسی مقصد کی کوشش کرنا اُن وسائل کی کوشش کرنا ہے، جو اس کے حصول کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔ اسی لئے جب ہم کسی مقصد کے لئے کوشاں ہوتے ہیں، تو وہ یقین پیدا کرتے ہیں، جو اس مقصد کے مطابق عمل نفسیاتی طور پر ممکن بناتا ہے۔ لہذا معلوم ہوا، کہ کسی شے کے متعلق ہمارے یقین و عدم یقین میں ایک اہم و اصل حصہ عملی یا نظری ضروریات کا ہوتا ہے۔ جس طرح عملی مقاصد پر یہ صادق آتا ہے، اسی طرح نظری پر بھی صادق آتا ہے۔ ایک حکیم جو علم و حکمت کی ترقی کا حریص ہے، وہ کام چلانے والے مفردات کو اس واسطے جلد قبول کر لیتا ہے، کہ یہ اُس کے مقصد کے لئے مفید ہوتے ہیں۔ اور اگر ان مفردات پر کوئی اعتراض کرے، تو وہ کہہ سکتا ہے، کہ تم کو کسی گھر کے گرالنے کا اس وقت تک حق نہیں، جب تک اس سے بہتر تعمیر نہ کر دو۔ خواہ ہمارا مقصد کوئی عملی نتیجہ ہو، یا عملی ترقی دونوں صورتوں میں، یقین اس کی طرف ممکن حد تک بڑھنا چاہتا ہے، اور اس تک پہنچنے کے لئے مفید مطلب باتوں کو یقین و باور کرتا جاتا ہے، باقی حوالتیں اس کی راہ اور فعلیت میں مزارع ہوتی ہیں، ان کو نظر انداز کرتا جاتا ہے۔

علمی ترقی سے جو ذہنی فعلیت تعلق رکھتی ہے، اس کی باری علی مقاصد سے تعلق رکھنے والی فعلیت کے بعد آتی ہے۔ جو تصور ہی تشکیل براہ راست عمل کی خادم ہوتی ہے، وہ عالم خارجی اور ذہن یا ذات کے متعلق ایک مربوط نظام تصورات پیدا کر دیتی ہے۔ نظری فعلیت کا کام، (براہ راست عملی نتائج کو پیش نظر رکھے بغیر) اسی نظام تصورات کی مزید ترقی ہوتی ہے۔ اس فعلیت میں آزادی تخیل کو مطلق دخل نہیں ہوتا، بلکہ یہ تمام تر یقین آفرینی پر مشتمل ہوتی ہے، کیونکہ یہ نام ہی یقینیت کے ایک ایسے نظام کی ترقی کا جو پہلے قائم ہو چکا ہے۔ لہذا اس نظام کی ساری شرائط و تحدیدات بہ حیثیت مجموعی فعلیت مذکورہ کی تمام ترقیوں پر عادی ہوتی ہیں۔ اور خالص تخیلات کا مطلقاً گزر نہیں ہونے پاتا۔

اس کے بعد اب سوال کے دوسرے پہلو کو لیں یعنی یقین ذہنی فعلیت سے صرف محدود و مشروط ہی نہیں ہوتا، بلکہ خود اس فعلیت کی تحدید بھی کرتا ہے۔ خارج یا معروض کا لحاظ تو یقین کی عین ماہیت ہے۔ یقین کے بہہ اکر سن میں ذہنی ضروریات کا ذخیرہ کتنا ہی اثر کیوں نہ ہو، پھر بھی وہ تمام تر ان ہی پر مبنی نہیں ہو سکتا۔ کسی شے کا یقین کرتے وقت ہم، اپنے انفرادی شعور سے قطع نظر کر کے، خود اس شے کی مستقل بالذات حقیقت و نوعیت کو پیش نظر رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور جان ہم یہ آزادی محسوس کرتے ہیں کہ اپنی مرضی کے مطابق جس شے کے متعلق جو کچھ چاہیں خیال کر لیں۔ الف کو چاہے ب خیال کریں چاہے غریب، تو وہاں یقین کا وجود ہوتا ہے، نہ عدم یقین کا۔ ذہن کی اس آزادی کو اگر ہم یقین سے بدلنے یعنی محدود کرنے کی کوشش کر رہے ہوں، تو یہ شک کی حالت ہوگی، اور اگر یہ کوشش مفقود ہو، تو محض تخیل ہوگا۔ کیونکہ یقین یا عدم یقین کے لئے ذہنی آزادی کی کچھ نہ کچھ تحدید لازمی ہے۔

غرض یقین کا انحصار فعلیت اور اس فعلیت کی تحدید دونوں چیزوں پر ہے، اور یہ کوئی تناقض نہیں، بلکہ بالآخر دونوں چیزیں مل جاتی ہیں۔ ذہنی میلانات پر یقین ہی لئے مسخر ہوتا ہے، کہ بغیر یقین کے ان کا پورا ہونا ناممکن ہے۔ مقاصد کا پورا ہونا وسائل ہی پر موقوف ہے۔ لیکن استعمال و وسائل کے لئے ضروری ہے، کہ ہم ان کے

مفید و موثر ہونے کا یقین رکھتے ہوں۔ لہذا جو طلب مقصد کا میلان ہے وہی ایسی باتوں کے یقین کا بھی میلان ہوتا ہے، جو حصول مقصد کو ممکن بناتی ہیں۔ لیکن یہ امر کہ کون - سے وسائل مفید طلب ہو گئے، اور کون سے نہیں، یہ ہماری مرضی کے تابع نہیں، بلکہ اُس دنیا کی نوعیت و حالات پر موقوف ہے، اس میں ہم رہتے ہیں۔ اس لئے کسی ستے کے متعلق یقین قائم کر لئے میں، خود اپنے ذاتی میلانات کے علاوہ مستقل بالذات بیرونی حالات سے مطابقت کی بھی چھ نہ کچھ کوشش کرنا پڑتی ہے، جو ہماری ذہنی فعالیت میں کم و بیش تحدید کا باعث ہوتی ہے۔ باقی اگر کسی شے کا چاہنا اور اس کا ہو جانا ایک ہی بات ہوتی، تو البتہ ہماری آزادی غیر محدود ہوتی، اور یقین جیسی کسی چیز کا سرے سے دوہری نہ ہوتا۔ کسی مقصد کے وسائل سوچنے میں، ہم کو یہ آزادی نہیں حاصل کہ جس قسم کی تجاویز و تصورات چاہیں قائم کر لیں۔ وسائل کی کامیاب فکر کے لئے ضروری ہے، کہ اپنی ذاتی مرضی و خواہش کے علاوہ دیگر حالات کی مراعت کو بھی پیش نظر رکھا جائے، ورنہ مقاصد کا حصول اُس سے زیادہ ممکن نہ ہوگا، جننا زمین و آسمانوں رکھے بغیر چلنا ممکن ہے۔

۴۔ یقین کے ذہنی عمارتی یقین کے پیہا کر لئے میں دو عوامل شریک ہوتے ہیں، ایک ذہنی عوامل کی اضافی اہمیت یا دانی دوسرا خارجی و معروضی۔ اس دونوں میں سے صرف کوئی ایک بجائے خود کافی نہیں، بلکہ دونوں کی شرکت ضروری ہے۔

البتہ ان کی اضافی اہمیت میں بہت کچھ اختلاف ہو سکتا ہے۔ شدید عملی ضرورت میں اگر یقین کا خارجی مواد کافی بھی ہو، تو بھی آدمی کسی نہ کسی فیصلہ پر پہنچ ہی جاتا ہے۔ مثلاً جو شخص سمندر میں ڈوب رہا ہو، اُس کو اگر کوئی چٹاں مل جائے، تو گو اس پر پاؤں جمائے کی مطلق حکم نہ ہو، تاہم وہ چڑھنے کی کوشش فوراً شروع کر دینگا۔ مثل مشہور ہے، کہ ڈوبتے کو تنکے کا سہارا بہت ہوتا ہے یعنی یہ اپنی جان بچانے کے لئے ایسی چیزوں پر اعتماد کر لیتا ہے، جن پر بصورت دیگر ہرگز نہ کرتا۔ غرض جب کوئی عملی ضرورت یقین کی داعی ہوتی ہے، اور اگر یقین نہ کیا جائے، تو غفلت مستطیل ہو جاتی ہے، تو ایسی حالت میں خارجی عوامل کیسے ہی کمزور کنبوں نہ ہوں، پھر بھی آدمی کو قبول ہی کرنا پڑتے ہیں۔ بحلاف اس کے اگر کسی ضرورت کو پورا کرنا نہ ہو، تو یقین کی جانب مطلق میلان نہ ہوگا اور ذہن ایسے سوالات میں معروف رہینگا، جن کو خود اس کی غفلت مقتضی ہے۔

انسان کا ذہن جس قدر کم ترقی یافتہ اور ابتدائی حالت میں ہوتا ہے، اسی قدر ذہنی عوامل کا اثر زیادہ نمایاں وغالب ہوتا ہے۔ چنانچہ وحشی قوموں کے اعتقادات قریباً تمام تر اسی تنگ دائرہ سے تعلق رکھتے ہیں جس کے اندر ان کی عملی ضروریات محدود ہوتی ہیں۔ ان ضروریات تک بنیاد پر وحشی انسان جن باتوں کو باور کر لیتا ہے، ان کی عادی بنیاد ہم کو بارہا تار عنکبوت سے زیادہ نہیں معلوم ہوتی۔ ایک وحشی کا ذہن ایسے سوالات میں اپنے کو نہیں الجھاتا، یا بہت ہی کم الجھتا ہے، جو اس کی عملی ضروریات کے تنگ دائرہ سے باہر ہوں۔ چنانچہ جو شے بظاہر ان ضروریات سے بے تعلق معلوم ہوتی ہے، وحشی آدمی کا ذہن اس کو نظر انداز کرنے میں بہت سی ایسی باتوں کو نظر انداز کر جاتا ہے جو درحقیقت غیر متعلق نہیں ہوتیں۔ اسی لئے جب کسی چیز کے بارے میں یقین قائم کرتا ہے، تو بعض نہایت اہم امور پر اس کی نظر صرف اس لئے نہیں پڑتی، کہ یہ غفلت پوشیدہ ہوتے ہیں، اور بغیر کافی غور و فکر کے ان کا تعلق ظاہر نہیں ہوتا۔ لہذا جس قدر غرا ضروریات کا دائرہ تنگ ہوتا ہے، اسی قدر ذہنی عوامل کا غلبہ ہوتا ہے، کیونکہ جو خارجی عوامل، اسی تنگ دائرہ سے صریحی یا بالکل کھلا ہوا تعلق نہیں رکھتے، ان سے ذہن لازماً اندھا ہوتا ہے۔

یقین کے لئے محرکات پیدا کرنے کے علاوہ ذہنی عوامل اسی یقین کی نوعیت کا بھی یقین کرتے ہیں۔ اگر کوئی سببی حکم فعلیت کے تعلق کا باعث ہو رہا ہو، تو خود فعلیت ہی ایجابی حکم کے لئے ایک قوت و تائید بن جاتی ہے، وگرنہ الگ بالکس۔ کسی مقصد کے حصول کے لئے، جو تدبیر یا نظریہ مرکب ہمارے پیش ذہن ہے، اگر اس کے سوا یا اس سے بہتر کوئی اور تدبیر نظر نہ آتی ہو، تو نفس اس مقصد کا میلان طلب ہی پیش ذہن تدبیر کو قبول و باور کرنے کا سبب بن جاتا ہے۔ اگر اس تدبیر کا قبول نہ کرنا کسی ملی مقصد کو قربان کر دینے کے ہم معنی ہو، تو ہماری خواہش اپنا سارا زور اس کے قبول کرنے پر لگا دیتی ہے۔ اسی لئے جو لوگ بہت زیادہ باہمت اور مستقل مزاج ہوتے ہیں، وہ جس چیز کے یقین کی خواہش رکھتے ہیں، اکثر اس کو یقین کرنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ بقول اویڈ کے کہ

لیکن اس خیال میں ہم کو بہت زیادہ مبالغہ سے کام لینا چاہئے جس آدمی میں خوف

بزدلی یا بے اعتمادی زیادہ ہوتی ہے، اس پر یہ مقولہ صادق نہیں آتا، کیونکہ یہ چیزیں ان کو
 احتمالات کے قبول پر زیادہ آمادہ کرتی ہیں جس شخص میں خطرات و مشکلات کا مقابلہ کرنے
 کے بجائے ان سے بھاگنے کا رجحان ہوتا ہے، وہ حالات کو اپنے ناموافق ہی باور
 کرنے میں زیادہ مستعد ہوتا ہے۔ اگر کوئی چھوٹا خطرہ بھی پیش آئے، تو بھی وہ اس سے
 بچنے ہی کو ترجیح دیتا ہے۔ وحشی قومیں جن مذہبی اوہام میں مبتلا ہو جاتی ہیں، ان میں بہت
 کچھ حصہ خوف ہی کا ہوتا ہے۔

اس بات کو اجمعی طرح سمجھ لینا چاہئے، کہ یقین کے ذہنی و خارجی عوامل یا شرائط کا
 فرق منطقی نہیں، بلکہ محض ایک نفسیاتی فرق ہے۔ جو شے بھی ذہنی فعلیت پر اس طرح تصرف
 یا اس کی تحدید کرتی ہو، کہ فکر کو ایک راستہ کا پابند کر کے باقی راستوں کو مشکل یا ناممکن بنادے
 تو وہ نفسیاتی نقطہ نظر سے خارجی مزاحمت یا دباؤ ہے۔ گو ترقی یافتہ عقل کے نزدیک فی نفسہ یہ تھے اس قسم کی
 مزاحمت کا منشا نہ ہو۔ کیونکہ ترقی یافتہ عقل و علم پر یہی منطقی تحلیل سے ثابت ہو سکتا ہے، کہ جو
 شے یہ مزاحمت پیدا کر رہی ہے، وہ محض ایک تصوری اختلاف ہے، جو واضح و متواتر ہونے
 کے باوجود بھی ایک غیر منطقی و اتفاقی امر سے زائد حقیقت نہیں رکھتا، لیکن جو شخص اس کو غیر منطقی
 و اتفاقی سمجھے کے ناقابل ہے، وہ تو اختلاف کی قوت مزاحمت کا منشا بھی اصل شے ہی
 کو سمجھے گا۔

”اتفاقی“ یا ”غیر منطقی“ کے خود الفاظ اس بات پر دلالت کرتے ہیں، کہ اشیا
 کے خارجی عناصر کی نسبت پہلے ہی سے ایک خاص منضبط خیال قائم ہو چکا ہے جو ان اختلافی
 عناصر کے منافی ہے، جن کو اتفاقی یا غیر منطقی کہا جاتا ہے۔ لیکن جس ذہن نے ابھی اس
 منضبط خیال تک ترقی نہیں کی ہے، وہ حقیقی و اتفاقی کا یہ امتیاز کیسے کر سکتا ہے اسی لئے
 وحشی انسانوں میں اس کی تمیز نہیں ہوتی، اور ہر واضح و متواتر اختلاف بلا تفریق ان کے
 نزدیک حقیقی تعلق ہی کو ظاہر کرتا ہے۔ جہاں کہیں بھی، الف اور ب میں ایسا اختلاف پایا
 جاتا ہو، کہ ایک کے تصور سے دوسرے کا واضح و متواتر طور پر تصور پیدا ہوتا ہے، تو
 ایک وحشی انسان بھی یقین کرتا ہے کہ دونوں میں حقیقی و واقعی تعلق موجود ہے۔ اگر کہیں شخص
 یرشد بدغصہ کی حالت میں اس کی تصویر کو پاؤں سے روندنے لگیں، تو اس وقت ہم کو یہی
 یقین ہوتا ہے، کہ گویا خود اس شخص کو ہم براہ راست نقصان پہنچا رہے ہیں۔ وحشیوں میں

بھی یقین حقیقی و مستقل طور پر موجود ہوتا ہے، کہ لوگوں کو اس طریقہ سے نقصان پہنچایا جاسکتا ہے۔ مثلاً وہ سمجھتے ہیں، کہ کسی شخص کے نشانات قدم کو مٹا دینے سے، اس کے سفر کو خراب کیا جاسکتا ہے، یا خود یہ لنگڑا ہو جاسکتا ہے۔ اسی طرح عینی یقین رکھتے ہیں، کہ گزشتہ سلاطین کے سکوت کو اگر گھر میں لٹکا دیا جائے، تو ان کی روح ہماری حفاظت کرتی ہے۔ غرض اس قسم کے یقین کی بے شمار مثالیں ہم کو ملتی ہیں، جن میں پہلے سے قائم شدہ نظام یقینیات کے خلاف کوئی بات نہیں ہوتی، بلکہ دونوں میں بالکل مطابقت ہوتی ہے۔ اسی لئے ذہنی اعراض یا سہلانا واضح و متواتر تصوری استکلافات کے ساتھ مل کر بے روک ٹوک پورا انصراف حاصل کرتے ہیں۔ ابتدائی درجہ کے انسانوں پر ذہنی عوامل کے زیادہ غالب رہنے کی ایک بڑی وجہ یہ ہے، کہ ان کے پہلے سے قائم شدہ یقینیات سبب وسعت میں کم اور انقباض میں ناقص ہونے میں یقین کا کوئی مجموعہ اُسی نسبت سے زیادہ منضبط و منظم خیال کیا جاتا ہے، جس نسبت سے کہ اس کے نزدیک تصورات کے کسی جز کا انکار سارے نظام کو زیادہ درہم برہم کر دے۔ تمدن انسان کے یقینیات جس درجہ مربوط و مرتب ہوتے ہیں، اُسی درجہ دمشق انسانوں کے نہیں ہوتے۔ اسی لئے ان پر خارجی عوامل کا اثر کم ہوتا ہے۔ کیونکہ پہلے سے قائم شدہ اذعانات کا کسی نئی بات کے قبول یا عدم قبول پر جو اثر پڑتا ہے، اس کی نوعیت خارجی اثر یا عامل کی ہوتی ہے۔ یہ پرانے اذعانات خواہ کسی طرح بھی بے ہوں اور چاہے یہ صحیح ہوں یا غلط، لیکن کسی نہ کسی حقیقی وجود کا ان سے انکار یا اثبات بہر حال ہوتا ہے۔ اب جس سے کو اس لئے روکیا جاتا ہے کہ وہ ان پرانے اذعانات کے منافی ہے، یا اس لئے قبول کیا جاتا ہے، کہ ان کے مطابق ہے، تو اس کی وجہ یہ ہونی ہے، کہ ہم یہ محسوس کرتے ہیں، کہ حقیقی واقعات عالم کے منافی یا مطابق ہے۔ اسی لئے یقینیات کا مجموعہ بتنا زیادہ وسیع و منضبط ہوتا جاتا ہے، آسان ہی زیادہ خارجی عوامل کا اثر برصفا جاتا ہے۔

یہ عمل جب کافی ترقی کر جاتا ہے، تو بالآخر آدمی صحت کو پالیتا ہے، کیونکہ غلطی توافق و مطابقت کو برابر نہیں بناہے سکتی، اور اس کا منافات آگے چل کر ظاہر ہی ہو جاتا ہے۔ لیکن ترقی کے ابتدائی مدارج میں معاملہ زیادہ تر بالعکس ہوتا ہے۔ کیونکہ جہالت کی حالت میں عمل ضروریات یا مجموعیوں کی بدولت اذعانات کی جو بنیاد قائم ہو جاتی ہے، اس پر نئی

عامتہ کا سلسلہ جاری رہتا ہے، اور اس طرح غلطیوں کا ایک ایسا باقاعدہ نظام بن جاتا ہے، جس کے اگر کسی جز میں بھی خلل پڑتا ہو، تو سارے نظام کی مجموعی قوت اس کی مزاحمت کرنے لگتی ہے۔

۵۔ اجتماعی عوامل کا اثر | اوپر معلوم ہو چکا ہے، کہ تصور می تشکیلی دراصل ایک اجتماعی پیداوار ہے۔ لہذا افراد کے اذعانات کی تعمیر بڑی حد تک ان اذعانات سے ہوتی ہے، جو اس کی جماعت میں شائع و ذائع ہوتے ہیں۔ یہ خارجی عامل بہت زیادہ طاقت رکھتا ہے۔ البتہ اس کی منطقی صحت اس عمل پر موقوف ہوتی ہے جو ان شائع و ذائع اذعانات کو پہلے پہل وجود میں لاتا ہے۔ اگر ان کی ابتدائی بنیاد ٹھیک نہیں ہوتی، تو جماعت کی ہر تعدی، ان کو صرف ان شبہات سے محفوظ رکھتی ہے، جو بصورت دیگر افراد کے ذاتی تجربہ کی بنا پر ان کے متعلق پیدا ہو سکتے تھے مثلاً اگر کسی جماعت میں جادو کا یقین و اعتقاد پہلے ہی سے موجود ہے، تو جو لوگ یہ سمجھتے ہیں، کہ اُن کا ذاتی تجربہ بھی اس کی شبہات دیتا ہے، اُن کے یقین کو جماعت کے اعتقاد سے، بہ نسبت اس شخص کے بہت زیادہ فائدہ پہنچے گا، جو ان کی مخالفت کی جرأت کر سکتا ہے۔ فوی سے فوی استدلال اور اعلیٰ سے اعلیٰ تحقیق بھی اس قسم کے بودے خیالات پر مشکل ہی سے غالب آسکتی ہے، کہ فلاں جادو گرنی لوگوں کو بیمار ڈال دیتی تھی یا گاؤں کا دودھ خشک کر دیا کرتی تھی، کیونکہ جب اس قسم کے واقعات کی جماعت میں ایک سلسلہ توجیہ موجود ہے، تو پھر اپنی نئی توجیہات پیش کرنا، ایک لاطائل و بیہودہ بات معلوم ہوتی ہے۔

جو شخص ساری جماعت سے الگ کوئی نرالی بات لگاتا ہے، اسکو کچ رو یا مٹری خیال کیا جاتا ہے اور فوراً دبا لیا جاتا ہے۔ نیز بیرونی اثرات کے بغیر جو کسی جماعت کے اندر اس قسم کا شخص شامی پیدا ہو سکتا ہے، کسی جماعت کے لوگ اپنے اعتقادات اکثر ایک دوسرے کے اعتماد پر قائم رکھتے ہیں۔ جسے کہ جزائریستی کے باتندوں کی نسبت کہا جاتا ہے، کہ وہ ایک دوسرے کے کیڑے دھو کر اپنی روزی میں غلیل اضافہ کرتے ہیں۔

۶۔ ابتدائی درجہ کے یقین | اوپر معلوم ہو چکا ہے، کہ نئے اذعانات کا پیدا ہونا ہر قدم پر پرانے کی بعض خصوصیات اذعانات کی نوعیت پر موقوف ہوتا ہے۔ لہذا انسانی خیالات کی تاریخ میں دو باتوں کا لحاظ ضروری ہے۔ سبلی پہلو

نہ سے تو ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ تصورات کے جن عجیبہ و غریبات سے ہم مانوس و واقف ہیں، ترقی کے ابتدائی مراح میں ان کا وجود نہیں ہوتا۔ خصوصاً میکا تشکیل و ترکیب کی قوت اور عمل فطرت کی میکا کی فہم ابتدا، نہایت ہی محدود و ادنیٰ درجہ کی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مادی اشیاء میں باہمی تعامل کے بعض عام اسباب و شرائط ایسے ہیں جن کو ہم تو برابر تسلیم کرتے ہیں، لیکن وحشی انسانوں یا تمدن جماعت کے جاہلوں کے لئے وہ ناپید ہیں۔ ابتدائی درجہ کا ذہن یہ ممکن خیال کرتا ہے، کہ ہر شے ہر شے سے عمل کر سکتی ہے۔ اُس کے نزدیک کسی منفرد شے کی وحدت ہی اس کے اجزاء میں ربط و تعلق پیدا کرتی ہے، نہ یہ کہ اجزاء کا ربط و تعلق، اس کی وحدت کا باعث ہوتا ہے۔ لہذا کوئی وجہ نہیں کہ کسی انفرادی کل کے ترکیبی اجزاء انفصال کے بعد بھی ایک دوسرے پر کیوں نہ عمل کر سکیں۔ علاوہ بریں کو کسی شے کسی انفرادی کل کا جز ہے، اور کو کسی نہیں ہے، اس بارے میں بھی وحشی انسان کا خیال ہم سے مختلف ہوتا ہے۔ کیونکہ وحشیوں پر ان امتلاغات کا بہت قوی اثر پڑتا ہے، جن کو ہم اتفاقی اور غیر متعلق کہتے ہیں۔ جو چیز ان کے ذہن میں کسی شخص یا شے کے ساتھ عاذۃً مربوط و منسلک ہو جاتی ہے، اُس کو یہ اس شخص یا شے کا ایسا جز خیال کر لے گئے ہیں جو گو یا ہر حال میں اس سے تعلق رکھتا ہے۔ ان کے نزدیک مردہ جسم کا اپنی روح کے ساتھ اور کسی بے ہیدہ عضو کا اس شخص کے ساتھ جس کا یہ عضو ہے، برابر تعلق قائم رہتا ہے۔ اسی بنا پر وہ محسوس کرتے ہیں کہ جو کچھ مردہ جسم کے ساتھ کیا جاتا ہے، اُس کا اثر روح پر پڑتا ہے، اور جو کچھ کسی بے ہیدہ عضو کے ساتھ کیا جاتا ہے، اُس کا اثر اُس شخص پر پڑتا ہے، جس کا یہ عضو ہے۔ اسی طرح کسی شخص کے کپڑے یا اوزار و اسلحہ وغیرہ کے خیال سے چونکہ ہمیشہ اس شخص کا خیال آ جاتا ہے، اس لئے ایک وحشی آدمی ان چیزوں کو اس کی ذات سے خارج نہیں سمجھتا، بلکہ گو یا خود اسی کے اجزاء ہیں، جن میں اس کی وحدت کا عمل و تصرف برابر جاری رہتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص کا نیزہ اس کو مل جائے، تو سمجھتا ہے، کہ اس کی قسمت و بہادری وغیرہ بھی مل گئی۔ عالم کی مجموعی وحدت کو بھی وہ بہم طور پر منفرد اشیاء ہی کی سی وحدت خیال کرتا ہے یعنی وہ وحدت عالم کی توجیہ ایسے یکساں و کلی نظام قوانین سے نہیں کرتا، جو اس کے اجزاء میں ربط و انضباط کا باعث ہے، بلکہ یہ خیال کرتا ہے، کہ دنیا کے واقعات و اشیاء میں اس لئے باہم ارتباط ہے، کہ یہ بعینہ ایک ہی عالم کے اجزاء ہیں۔ اس نقطہ نظر سے

در اصل کائنات کی ہر شے دوسری شے سے مربوط و منسلق ہو جاسکتی ہے۔ اس کی خصوصیات و نوعی قوتیں اور ان کے افعال و خواص خود انتہائی حقائق معلوم ہوتے ہیں، جن کی مزید توجیہ و تحلیل نہیں ہو سکتی۔ ہر تعامل و تعلق جو کسی شدید عملی ضرورت کی بنا پر اچھی طرح ذہن میں جم جائے، اس وہ ایک واقعہ کی حیثیت سے قبول کر لیا جاسکتا ہے۔ مثلاً عملی ضروریات کے لئے مستقبل کے علم سے زیادہ اور کسی شے کی احتیاج نہیں محسوس ہو سکتی۔ اسی لئے فال، شگون اور پیشین گوئی کے طریقوں پر اعتقاد کسی نہ کسی حد تک ساری دنیا میں پایا جاتا ہے۔ اکثر ایک ایسی فوق البشر ہستی کی طرف رجوع کیا جاتا، جو غیب داں سمجھی جاتی ہے۔ مگر بالعموم ہر وہ شے جس میں کچھ مناسبت نظر آئے، شگون یا فال کا کام دے سکتی ہے۔ چنانچہ گولڈ کو سٹ کی نئی زبان بولنے والوں میں پیشین گو طبقہ کے وہم میں بوقت ضرورت جو مناسب بات آجاتی ہے، اسی سے کام لیتا ہے۔ لڑائی کے زمانہ میں اگر یہ معلوم کرنا ہو، کہ کون فریق کا سیلاب ہو گا، تو اس کی ایک ترکیب یہ ہے، کہ رسی کو کسی درخت سے باندھ کر اس وقت تک کھینچتے رہتے ہیں، جب تک یہ ٹوٹ نہ جائے۔ کھینچنے کی حالت میں یکے بعد دیگرے دونوں فریق کا نام پکارا جاتا ہے، اور جس کے نام پر رسی ٹوٹ جاتی ہے، اسی کو غالب سمجھا جاتا ہے۔ ہم خود بعض اوقات پتوں سے فال زنی کا جو کام لیتے ہیں، اس کو بھی اسی طرح کے اعتقاد کی ایک مثال قرار دیا جاسکتا ہے۔

لہذا وحشیانہ اور مہذب خیالات میں جو فرق ہوتا ہے، اس میں سب سے پہلی اہم بات یہی ہے، کہ ہماری تصور کی تشکیل پر پہلے کے علم اور خصوصاً مائیکانکی نقطہ نظر کی وجہ سے جو تصدیقات عاید ہوتی ہیں، وہ اسنادی ذہن کے لئے ناموجود ہوتی ہیں۔ لیکن اس ناموجود یا سبلی جنس کے علاوہ ایک اور ایجابی جنس بھی فال لحاظ ہے، جو وحشیانہ خیالات پر غالب رہتا ہے۔ تم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ انفرادی وحدت وحشی انسان کے لئے ایک مانوس شے ہے، جس سے وہ برابر کام لیتا رہتا ہے، لیکن ان انفرادی وحدت میں اس کے لئے سب سے زیادہ معلوم مانوس اور دلچسپ انسانی افراد (یعنی خود وہ اور اس کی جماعت کے لوگ) ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے، کہ ابتدائی ذہن پر ہم یہ رجحان غالب پاتے ہیں، کہ وہ ہر چیز کی تعبیر و توجیہ محض حیات اور شخصی تعلقات کی رو سے کرتا ہے۔ جس چیز سے اس کو نفع یا نقصان پہنچتا ہے، اسی میں

وہ کم و بیش اپنی ہی طرح کا کچھ نہ کچھ شعور موجود مانتا ہے۔ اس کا سبب یہی ہے، کہ وہ واقعتاً فطرت کی میکافہ کی توجیہ سے قاصر و نا آشنا ہوتا ہے۔ جب آدمی کسی شین کی ساخت اور اس کے عمل کو پوری طرح سمجھ لیتا ہے، تو پھر وہ اس کو اپنا جیسا ایک مستقل بالذات، ذی شعور صاحب ارادہ فاعل نہیں خیال کر سکتا۔ مگر جب مبداء فعلیت کو کوئی ایسی اصلی و مستقل بالذات چیز قرار دے لیا جائے، جو انفرادی شے کی نفس ماہیت میں داخل ہو، تو پھر اس فعلیت کو شخصی یا نیم شخصی سمجھنے سے کیا بات مانع ہو سکتی ہے شاعر کو اپنے ساعرانہ عالم میں کمزور ایک زندہ شے معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ اس عالم میں گو وہ یہ واقعہ بھول جاتا ہے، کہ یابی دراصل بعض عام قوانین کی بنا پر خاص حالات میں، اس قسم کی صورت اختیار کر لیا کرتا ہے، جس کو بھنور کہا جاتا ہے۔ وحشی انسان، اس واقعہ کو بھولتا نہیں، بلکہ سرے سے نادانق ہی ہوتا ہے۔ اس لئے جو شے ہمارے ساعرانہ تخیل کی محض ایک عارضی کیفیت ہے، وہ وحشی دہن کی مستقل و سنجیدہ حالت ہوتی ہے کیونکہ اس کی تائید و پشت پناہی یہ عملی ضروریات ہوتی ہیں۔ وہ اس طرح کے شخصی عوامل کی موجودگی میں آدمی ایسے کو بالکل بے بس سمجھ نہیں پاتا، اس لئے کہ ان پر اثر ڈالنے کی کوششیں ہمیشہ اسی طرح ممکن ہے جس طرح کہ اپنے ہم جنسوں پر۔ ان کو وہ مست ساجت، نذر و نیاز، عاجزی و خوشامد سے مناسکتا ہے، حتیٰ کہ تہدید و تخویف سے بھی کام لے سکتا ہے۔ البتہ یہ وسائل بار بار کام رہتے ہیں، لیکن یہ ناکامی ایسی ہے، جس سے انسانوں پر اثر ڈالنے میں بھی بکسر دوچار ہونا پڑتا ہے۔ بلکہ اشیاء میں شخصی ارادہ و شعور کو قبول کر لینے کے بعد ناکامی کی توجیہ زیادہ آسانی سے ہو سکتی ہے، اور اگر کامیابی ہوئی، تو یہ ارادہ و شعور کی موجودگی کی تشفی بخش شہادت بن جاتی ہے یہ ہم ناکامی کی صورت میں یہ خیال کر لیا کہ ہم سے دانستہ کوئی ایسی خطا و غفلت ہوئی ہے، جو ان کی مستقل ناراضی کا باعث ہے علاوہ بریں یہ تو ہمیشہ کہا جاسکتا ہے، کہ اگر ان کی رضا جوئی کا لحاظ ہم نہ کرتے، تو ہماری حالت اس سے بھی بدتر ہوتی، جیسی کہ ہے۔ غرض ارادہ و شعور میں اتنی گنجائش ہے، کہ ہر صورت کی کچھ نہ کچھ تاویل و توجیہ کر لی جاسکتی ہے۔

یہ ثابت ہو چکا ہے کہ شخصی وجود کا ابتدائی تصور ہمارے ترقی یافتہ تصور سے بہت سی باتوں میں مختلف ہوتا ہے۔ اور یہ فرق و اختلاف فطری اشیاء و عوامل کو شخص بنانے سے ظاہر ہوتا ہے۔

جس طرح کہ انسانی تشخص داخلی و خارجی دو ذاتوں یا نفوس پر مشتمل ہوتا ہے، اسی طرح تشخص اشیاء بھی ایک داخلی ذات رکھتی ہیں، ایک خارجی۔ اور جس طرح انسان کی داخلی ذات اس کے جسم کا گویا ایک قسم کا مستی ہوتی ہے۔ اسی طرح تمام تشخص اشیاء اپنا ایک ہمزاد یا سمبوت رکھتی ہیں، مثلاً نیزے کے ٹوٹ جانے کے بعد بھی اس کا ہمزاد باقی رہ سکتا، اور لوگوں کو مار سکتا ہے۔ جب مردوں کے لئے کھانے، پہننے اور برتنوں وغیرہ کی نذر رکی جاتی ہے تو گویا انسانی روح ان چیزوں کے ہمزاد سے شمع ہوتی ہے۔ ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ اس قسم کے تشخصات بھی نہیں بلکہ اور زیادہ ہو سکتے ہیں، جو سب ایک دوسرے سے اس طرح تعلق رکھتے ہیں، کہ ان کی مجموعی وحدت ہر ایک میں موجود و عامل ہو سکتی ہے۔ فطرت کے قوی و اہم عوامل پر یہ بات زیادہ صادق آتی ہے۔ وحشیوں کے دیوتا زیادہ تر اسی طرح وجود میں آتے ہیں۔ گولڈ کو سٹ کی نئی زبان والے قبائل کا ایک دیوتا ہے جس کو وہ بمعینا کہتے ہیں اور حور اصل ایک دریا کا نام تھا۔ اس کی شکل انسان کی سی ہے جس کے ہاتھ میں تلوار اور درہ ہوتا ہے۔ اس کے پاس ایک تپائی اور مورتی ہوتی ہے، جو انسانی قربا کے خون سے دعویٰ جاتی تھیں۔ انسان کے جسم کی جموٹی جموٹی بوٹیاں کر کے گھاؤں کے چاروں طرف ڈال دی جاتی تھیں، تاکہ کوئی دشمن نہ داخل ہو سکے۔ ایک چٹان تھی، اس میں بھی اس دیوتا کا اثر و دخل مانا جاتا تھا۔ اسی طرح خود دریا، انسانی شکل کے بت، تپائی مورتی، گوشت کی بوٹیوں اور اس چٹان میں بمعینا کا اثر الگ الگ مستقلاً موجود تھا، یعنی گویا ان میں سے ہر ایک میں وہ تشخص پذیر تھا کہ

باب (۹)

تصورات کی احساسی کیفیت

۱۔ تمہید تصوریں اعمال سے جو لذات و آلام تعلق رکھتے ہیں، ان کے دو ماخذ ہیں۔ یا تو وہ کسی واقعی حس و ادراک کی ایسی تفسیر احساسی کیفیت پر مبنی ہوتے ہیں جو نفسوری اعادہ میں قائم رہ گئی ہے، اور یا ان کا مستند و موجب اسی حیثیت سے بذات خود نفس تصوریں عمل ہوتا ہے، کہ یہ ایک مبنی بر غایت فعلیت ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی ذہن میں رہنا چاہئے، کہ تصوریں سلسلہ خیال کے ساتھ ہیئتہ شدید یا خفیف عضوی حس ضرور پائی جاتی ہے۔ یہ سلسلہ خیال حسیات عامہ میں تغیرات کا باعث ہوتا ہے، جو اکثر ایک نمایاں احساسی کیفیت پر مشتمل ہوتے ہیں۔

۲۔ احساسی کیفیت کے شرائط احیاء کی اصلی پیدائش کے حالات و شرائط کے اعادہ و بجالی پر موقوف ہونا ہے۔ لیکن، تصوریں مثال میں اصلی ادراک کا اعادہ زیادہ سے زیادہ جزوی طور پر ہوتا ہے لہذا اس کی احساسی کیفیت کا احیاء بھی جزوی ہی طور پر ہونا چاہئے۔ گو افراد میں باہم بہت اختلاف ہوتا ہے، تاہم عمومی حیثیت سے یہ کہا جاسکتا ہے، کہ تصوریں مثال میں واقعی حس

۱۔ احساسی کیفیت سے مراد لذت و الم کی کیفیت ہے۔ م

کے لذات و آلام کی آواز بازگشت نہایت ہی نفیض ہوتی ہے۔ بالی بعض صورتوں میں جو نیکو
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کیفیات لذت و الم کا زیادہ شدت کے ساتھ احیا ہوتا ہے، تو وہ
درخیزت عصوی حوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مثلاً یہ خیال کر کے کہ مجھ پر جراحی کا عمل ہونے والا ہے، مجھ
کو تہذیب و ناگواری کا احساس ہو سکتا ہے، لیکن یہ احساسی کیفیت عمل جراحی کے محض
تصور سے غفلت رکھتی اس قسم کی صورتوں سے قطع نظر کر کے معلوم ہوتا ہے، کہ مثالی احیا میں
حاصل مسی لذت و آلام نہایت ہی ناقص و محدود طور پر پائی جاتی ہیں۔ پھر بھی ہم کو کوئی قطعی حکم
نہ لگانا چاہیے۔ جو لوگ رنگوں کا بہت ہی واضح تصور قائم کر سکتے ہیں، وہ غالباً اپنے تصور
میں بھی ایک منی کر کے ان سے قریب قریب اتنا ہی لطف اٹھا سکتے ہیں، جنہاں کہ ان کی واقعی
حس کی صورت میں:

جو لوگ ذہنی منسل کی کافی قوت رکھتے ہیں، وہ بالعموم ان لذات و آلام کا زیادہ
کامل طور پر عادیہ کر سکتے ہیں۔ جو زمان و مکان میں اور ان کی ترکیب سے پیدا ہوتے ہیں۔ جو
تخص بعضی تصورات کو واضح طور پر قائم کر سکتا ہے، وہ جب کسی تصویر یا منظر کا خیال کرتا ہے
تو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا یہ آنکھ کے سامنے ہے۔ اور اس کو بڑی حد تک وہی اصلی لطف
آ جاتا ہے، جو واقعہ دیکھنے کی صورت میں آباستقا۔ ایسے بہت کم لوگ ہوتے ہیں، جن کو
اعادہ اصوات کی ایسی غیر معمول قوت حاصل ہو، کہ وہ موسیقی کے ذہنی تصور سے قریب وہی
لطف اٹھا سکیں، جو اس کے واقعہ سننے سے اٹھاتے ہیں۔ بات یہ ہے، کہ آواز
کا واضح ذہنی تصور قائم کرنا نہایت مشکل ہے، البتہ واقعی سماعت بہت ہی آسان کام
ہے:

واقعی اور اک کی صورت میں کسی شے کی خوشنواوری یا ناگواری، اس کی حوں
کی بالذات و براہ راست احساسی کیفیت کے بجائے اس سے متعلق گزشتہ تجربات پر بھی
مبنی ہو سکتی ہے۔ مثلاً انگوروں کا خوشہ دیکھ کر ہم کو جو لذت یا خوشی حاصل ہوتی ہے۔ اس
کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے، کہ ہم پہلے انگور کھا چکے ہیں، اور ان کے مزہ کا ہم کو تجربہ ہے
لہذا ان کو دیکھنے سے جو احساسی کیفیت پیدا ہوتی ہے، وہ اس مجموعی اثر یا رجحان کے
دو بارہ نتیجہ کا نتیجہ ہے۔ جو انگور کھانے کے گزشتہ تجربات ہمارے ذہن میں چھوڑ گئے
تھے۔ یہ مجموعی رجحان مع اپنی احساسی کیفیت کے تصویری احیا کی صورت میں بھی دوبارہ نتیجہ

ہو جاتا ہے۔ گو بالعموم نعوری احیا کی ناگواری و خوشگواہی اتنی شدید نہیں ہوتی، لیکن اگر کوئی مانع ہو جو نہ ہو تو کسی نہ کسی مدت تک عموماً یہ موجود ضرور ہوتی ہے۔ شعرا اپنے کلام کو موثر بنانے میں اکثر ایسی چیزوں کے ذکر سے کام لیتے ہیں، جن سے خوشگوار اختلافات وابستہ ہوتے ہیں مثلاً شراب کے ساتھ مستی کا جو اختلاف تھا، اس سے کام لے کر مرزا غالب نے باد بہار میں کیا سستی پیدا کر دی ہے کہ

ہے ہوا میں شراب کی تاثیر بڑا بادہ نوشی ہے بادِ بیجا
یا تہد کے مقابلہ میں شراب کی تعریف کرنا سہی، تو شہد کو ”مگس کی تے“ کہہ کر ایسی شیریں چیز کو کیسا مکروہ بنا دیا کہ

کیوں رو قح کرے ہے زاہد بے یہ ہے ”مگس کی تے“ نہیں ہے
اس قسم کے اشعار میں ایسی چیزوں کا ذکر کیا جاتا ہے، جو گزشتہ تجربات کی بنا پر اپنے ہاتھ ایک خوشگوار یا ناگوار اثر رکھتی ہیں اور اس لئے لازماً ان کا مجموعی نتیجہ بھی یہی ہوتا ہے کہ
نعوری لذات و آلام کا ایک ہیایت اہم سرشتہ گزشتہ کامیابیوں یا ناکامیوں کی یاد ہے۔
جس قدر ہم مشکلات پر زیادہ غالب رہے ہیں، اسی قدر ان کی یاد زیادہ لذت بخش ہوتی ہے۔ بلکہ جس شے میں ہم کشمکش اور جدوجہد کے بعد کامیابی حاصل کرتے ہیں، اس کا تصدیق اعادہ اکثر اصلی تجربہ سے زیادہ لذت بخش اور اہم سے پاک ہوتا ہے۔ بات یہ ہے کہ گزشتہ رکاوٹوں اور دشواریوں کو جب ہم یاد کرتے ہیں، تو ساتھ ہی ہم کو اس کا بھی شعور ہوتا ہے کہ اس پر ہم غالب آچکے ہیں، جس سے اس کی ناگواری، اصلی کشمکش کے مقابلے میں بہت کم ہو جاتی ہے ایسی صورت میں ہم کو اپنے گزشتہ تجربہ کے ناگوار اجزاء کو زیادہ دیر تک یا تفصیل کے ساتھ ذہن کے سامنے رکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بلکہ اس سے ہم صرف اتنا ہی کام لیتے ہیں، جن لذت کامیابی کو دوبالا کرنے کے لئے درکار ہے۔ جن چیزوں میں ہم ناکام رہے ہیں، ان کی یاد بھی بار بار ناگوار ہونے کے بجائے خوشگواہی ہوتی ہے، وجہ یہ ہے کہ امتداد زمانہ کی بنا پر گزشتہ کامیابی و ناکامی سے ہم کو ایک بے تعلقی سی پیدا ہو جاتی ہے، جو بجائے خود ایک طبع کی فتح ہوتی ہے۔ اگر گزشتہ کشمکش اور مشکلات میں کوئی ایسی بات ہو جسکی بنیاد اسکی یاد سے جد کو بھی ہماری دلچسپی قائم رہے تو یہ یاد مولم ہو چکی جبکہ لذت بخش ہوتی ہے۔

سلسلہ اردو شاعری کی تاریخ و استعمال کی گئی ہیں، کہیں غالب کا قدر ان اشعار کو سمجھ لیا جائے۔ م
کلمہ اللہ عزوجل کا یہ سلسلہ اس عمارت پر ہے، جو ہماری دولت بخش نہیں ہوتی کہ

اس کے علاوہ جن واقعات کی ناگواری تصوری احیا کی صورت میں بھی نہیں جاتی، ان کو ہم ہمیشہ کم و بیش بہ آسانی نظر انداز کر جاسکتے ہیں۔

احساسی کیفیت کے احیا و اعادہ کی نسبت ہم نے جو کچھ کہا ہے، اس میں ایک اہم قید کو ملحوظ رکھنا چاہئے وہ یہ کہ یقین اور تخیل کی صورت میں فرق کرنا ضروری ہے۔ کسی شے کا محض تصوری احضار بجائے خود باعث لذت یا الم ہو سکتا ہے، لیکن اُس کو اس لذت و الم کے ساتھ غلط لطف نہ کرنا چاہئے، جو آئندہ حاص حالات کے اندر اس شے کی موجودگی یا ناموجودگی کے یقین سے پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے، کہ جس لذت کے ہم آئندہ حصول کی توقع کرتے ہیں، اس کا تصوری احیا اپنی لذت بخشی میں کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ ایک گنجان شہر کا رہنے والا آدمی، درختوں، جنگلوں اور پہاڑوں کے تصور سے محض اپنے عالم تخیل کی جولانی میں لطف اٹھا سکتا ہے۔ لیکن اس لطف میں اُس وقت ایک نیا اضافہ ہو جاتا ہے، جب اُس کو یہ معلوم ہو، کہ آئندہ تعطیل میں ستمبر، ستمبر لینڈ یا اسکاٹ لینڈ کے مناظر کی سیر کے لئے وہ واقف جاسکتا ہے، یا جانے والا ہے۔ بخلاف اس کے جب اس کو نظر آتا ہے کہ یہ لطف اندوزیاں میری قدرت سے باہر ہیں، تو معاملہ برعکس ہوتا ہے، یعنی لذت میں نہیں بلکہ الم میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص دن بھر کے کام کے بعد شام کو ایک ناول پڑھ رہا ہے، جس میں مچھلی کے شکار اور گرم ممالک کے مناظر کا ذکر دیکھ کر، اس کے ذہن میں یہ تخیل بندھ جاتا ہے، کہ وہ سامان شکار کے ساتھ اسکاٹ لینڈ جا رہا ہے، یا اگلے جہاز سے وہ دسٹ انڈیز کے پرستان کا مازم ہے۔ ابھی شکار وغیرہ کے یہ تخیلات اس کے سامنے ہی ہیں، کہ دفعۃً یاد آتا ہے، کہ صبح پھر اسی پرانے کولہوں جتنا ہے جس سے اُس کے سارے خیالی پلاؤ کو اچانک سخت صدمہ پہنچتا ہے، اس صدمہ کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ اس کی توجہ خیالی دنیا سے ہٹ کر دفعۃً اپنی واقعی حالت پر جاتی ہے، تو نظر آتا ہے، کہ سیر و سیاحت میری قدرت سے باہر ہے، جس کی بدولت اگر ہمیشہ نہیں تو اکثر عالم خیال کی لذتوں پر پانی پڑ جاتا ہے، بلکہ اٹنے اپنی یہ بے بسی تکلیف و الم کا موجب ہو جاتی ہے۔ اور بالعموم یہی ہوتا ہے۔ کہ جب کسی ایسی خوشگوار چیز کا خیال آتا ہے

جس کو آدمی حاصل کرنا چاہتا ہے، لیکن ساتھ ہی حصول اس کے بس میں نہیں ہوتا، تو یہ خیال لذت کے بجائے الم کا سبب ہوتا ہے۔ ایسی ناقابل حصول چیزوں کی صورت میں اگر ہم تصوری اعیان کا لطف اٹھانا چاہتے ہیں، تو اس کے لئے ضروری ہے، کہ ہم نہ لکلف یقین پیدا کرنے کی کوشش کریں، جو اکثر ناممکن ثابت ہوتی ہے، بلکہ

مخبرہ تصوری غیبت کی تصور فیعلیت کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک طرف تو یہ حقیقی و واقعی احساسی کیفیت (۱) دینا ہے کوئی نیا تجربہ پیدا کرنا یا اس کے متعلق ہمارے علم میں کوئی اضافہ کرنا چاہتی ہے۔ اور دوسری طرف یہ محض تخیل آفرینی پر مبنی ہوتی ہے یقین۔

ان دونوں کے لذت والہم کے اسباب چونکہ ایک ہی ہوتے ہیں اس لئے ان سے الگ الگ بحث کرنا بہتر ہو گا۔ البتہ جو شے اس غیبت میں معین ہوتی ہے وہ دونوں صورتوں میں باعث لذت، اور جو مزاحم ہوتی ہے، وہ دونوں صورتوں میں باعث الم ہوتی ہے۔

اب پہلے ہم ان تصورات کو دیکھتے ہیں، جو واقعی نتائج کی پیداوار، علم کا مستفا ہوتے ہیں۔ اس میں اعانت و مزاحمت کی دو صورتیں قرار دی جاسکتی ہیں، ایک مادی اور ایک صورتی۔

مادی رکاوٹوں سے مراد ان حالات کا تصور یا پیش بینی ہے، جو ہماری کسی تجویز یا خواہش کے پورا ہونے میں واقعی مزاحم و سد راہ ہو سکتی ہیں۔ بقول اسپنوزا کے جو شے جسم کی فعلیت میں مانع ہو، وہ ذہن کی غیبت میں بھی رکاوٹ ڈالتی ہے۔ جو شے کسی تجویز پر عمل درآمد میں مزاحم ہو اس کی پیش بینی اس تجویز کے سوچنے میں بھی مغل ہوتی ہے۔ مثلاً اگر میں کسی تفریحی سفر کی فکر و تجویز میں ہوں، مگر معلوم ہوتا ہے، کہ راستہ میں فلاں مقام پر ریل کے اوقات ٹھیک نہیں ہیں، تو یہ شے میرے خیالات و تصورات کے بہاؤ میں اسی طرح مانع ہوتی ہے، جس طرح کہ ان پر واقعہ عمل درآمد میں مانع ہوگی۔ جو کچھ مزاحمت کے بارے میں کہا گیا، وہی اعانت پر بھی صادق آتا ہے۔ جو حالات کسی تجویز کو عملی جامہ پہنانے میں آسانی پیدا کرتے ہیں، وہ اسی تجویز کے سوچنے میں بھی معین ہوتے ہیں۔

بجلاف اس کے صورتی اعانت و مزاحمت خود تصورات پر نہیں، بلکہ ان کی روانی یا بہاؤ کی صورت پر مبنی ہوتی ہے۔ اس کی وجہ واقعی حالات نہیں، بلکہ خود ہماری

نادانقیت، غلط فہمی یا پرانگندہ خیالی ہوتی ہے۔ سوچتے سوچتے جہاں کسی اہم یا نازک موقع پر کوئی شک یا تناقص پیدا ہو، تو سلسلہ خیال اسی طرح رک جاتا ہے، جس طرح کہ خارج کی کسی واقعی رکاوٹ کے علم سے۔ مثلاً وہی صورت لو کہ ہم کسی سفر کی تجویز میں ہیں، لیکن اس میں یہ دشواری نہیں کہ راستہ میں ملاں مقام پر ریل کے اوقات ٹھیک نہیں، بلکہ سرے سے یہ جاننے ہی کا کوئی ذریعہ ہمارے پاس نہیں، کہ اوقات ہیں کہا تو ایسی حالت میں بھی فہمی فعلیت کی روانی رک جاتی ہے۔ کہ جو کم ہمارے مناسب مقصد ریل کا مٹا اور نٹنا دونوں باتوں کا احتمال مساوی ہے، لہذا اس جیس جیس میں قدرۃ سلسلہ خیال آگے ہیں بڑھتا رہا۔ اب فرض کر دو کہ ایک شخص کہتا ہے کہ گاڑی کے اوقات حسب منشا ہیں اور دوسرا کہتا ہے کہ نہیں اور میرے نزدیک دونوں واقف کاریں، تو جس جیس و تذبذب کی یہ تکلیف اور زیادہ سخت ہو جاتی ہے۔ ایک کا بیان ذہنی فعلیت کو آگے بڑھانا ہے، اور دوسرے کا بیان اس کا پاؤں پکڑ لینا ہے۔ نہ جانے رفتن نہ پائے ماندن، اس کے بعد اگر بالآخر ہم کو یہ قطعی طور پر پتہ چل جاتا ہے کہ گاڑی ٹھیک اُسی وقت جاتی ہے جبکہ ہم یا وہ رہے ہیں تو اس کشمکش سے رہائی ہو جاتی ہے اور سلسلہ خیال آگے چل پڑتا ہے، اس سے نہایت درجہ خوشی و لذت حاصل ہوتی ہے، اسی طرح اگر ہم تفرض و تذبذب کے بغیر کسی اہم و پیچیدہ تجویز کے تمام ذہنی مراحل آسانی و استواری کے ساتھ طے کر لیتے ہیں، تو اس سے لذت ملتی ہے کہ

الم کا ایک اور عمومی سبب، وہ جدوجہد ہے، جو ہم کو ایسی چیزوں کے مابین ربط و تعلق دریافت کرنے کے لئے کرنا پڑتی، جو باوجود کوشش کے بے چوڑ اور نامربوط معلوم ہوتی ہیں۔ اس کی بہترین مثال غالباً وہ ہوگی، جبکہ ہم کسی دوسرے کے سلسلہ خیال کو، اس کی تقریر یا تحریر کے ذریعہ سے سمجھنا چاہتے ہیں۔ یہ جو کچھ کہتا ہے، ہم اُس میں منطقی ربط تلاش کرتے ہیں، لیکن اگر اس کا بیان الجھا ہوا ہو، یا مضمون ہماری سمجھ سے باہر ہو، تو بجا ئے ربط کے بے ربطی نظر آتی ہے، اور جس قدر اس میں ربط پیدا کرنے کے لئے ہم کو زیادہ زور لگانا پڑتا ہے، اسی قدر زیادہ تکلیف ہوتی ہے۔ اسی طرح اُس وقت ہم کو بڑی مسرت ہوتی ہے، جبکہ ایسے واقعات جن کو ہمارا ذہن اتنی خیر مربوط سمجھتا رہا ہے، کسی ایک نقطہ نظر کے اندر آجاتے ہیں، اور یہ معلوم

ہو جاتا ہے کہ سب کے سب ایک ہی اصول کے مختلف جزئیات ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں ذہنی فعلیت کی اسفند او بڑھ جاتی ہے۔ مگر جب لفظ ہر مختلف وغیرہ مربوط جزئیات کے اندر ہم کو کسی واحد و مشترک اصول کا پتہ لگ جاتا ہے، تو ہماری توجہ پر اگندہ ہونے کے بجائے ایک ہی مرکز پر آ جاتی ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ایک بڑا میدان ہمارے سامنے آ گیا ہے۔

ہم نے جو عام اصول قرار دیا ہے، کہ ذہنی فعلیت میں مزاحمت و دشواری مولم ہوتی ہے، اور اعانت و آسانی لذت بخش ہوتی ہے، یہ بجائے خود صحیح ہے، لیکن بعض پیچیدگیوں کی تشویش ضروری ہے، ورنہ غلط بحث کا اندیشہ ہے۔ سب سے پہلے تو یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ کسی مقصد کے حصول میں حور کاوٹ پیش آتی ہے، لازمی نہیں کہ وہ ذہنی فعلیت کو منقطع ہی کر دے۔ جو چیز در حقیقت مولم ہوتی ہے، وہ یہ کہ ایسی حالت میں آدمی کو گویا ایک آہنی دیوار سے مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی ایسی رکاوٹ کی صورت میں، خواہ وہ مادی ہو، یا صوری، یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ تصورات کی روانی بند ہونے کے بجائے اور تیز ہو جائے۔ جس طرح کہ پہاڑ پر چڑھنے کے خطرات چڑھنے والے کی جیسی، و ذہنی فعلیت کو بڑھا دیتے ہیں۔ آدمی جس دشواری کے مقابلہ میں اپنے کونے بس پاتا ہے، وہ اسی نسبت سے اس کے لئے مولم ہوتی، جس نسبت سے کہ وہ طلب قوی ہوتی ہے، جس کو یہ مثالی ہے۔ بخلاف اس کے جو دشواری اس کی قوتوں کو زیادہ ابھارتی اور مختلف صورتوں سے کام میں لاتی ہے، وہ الم کے بجائے لذت کا باعث ہو سکتی ہے۔ لاتی رہا یہ امر کہ واقعا یہ لذت کا باعث ہوگی یا نہیں، تو اس کا انحصار مخصوص حالات پر ہوتا ہے۔ ہمارے مقاصد کی دو قسمیں ہوتی ہیں، ایک تو وہ جن میں کہ نفس مقصد ہی میں یہ بات داخل ہوتی ہے، کہ اس کو ایک خاص طور پر خود ہماری فعلیت کے ذریعہ سے حاصل ہونا چاہئے، اور دوسرے وہ جن میں کہ خود ہمارے عمل کی شرکت و عدم شرکت کا کوئی خاص لحاظ نہیں ہوتا۔ مثلاً اگر ہم پتھر سے کسی نشانہ کو مارنا چاہتے ہیں، تو اس سے ہم کو کوئی تشفی نہ ہوگی، کہ کوئی دوسرا شخص ہماری طرف اس کو مار دے، یا ہم

نشانہ کے قریب جا کر تھیر کو اس پر رکھ دیں۔ اسی طرح چیتاں کے بوجھنے میں اس سے ہم کو بہت کم تشفی ہوتی ہے، کہ کوئی دوسرا شخص بنادے، کیونکہ اس کی لذت تو اسی میں ہوتی ہے، کہ ہم خود بوجھیں۔ بخلاف اس کے اگر ہم سبجو کے ہیں، اور کھانا چاہتے ہیں، تو اس سے ہم کو پوری تشفی ہو جاتی ہے، کہ یکا یکا یا کھانا ہمارے سامنے دسترخوان پر آجائے۔ اس واقعہ سے ہماری تشفی میں مطلق کمی نہیں ہوتی جو ہم نے خود نہیں پکایا ہے۔ بلکہ اگر ہم کو جو دیکا ٹائیڈ سے، لو اکثر حالتوں میں، اس سے ہمارا لطف کم ہو جاتا ہے تو

ہم نے ان دونوں قسموں میں مقابلہ صرف اس لئے کیا ہے، تاکہ ان کا فرق پوری طرح واضح ہو جائے، لیکن جہان تک واقعات کا تعلق ہے، زیادہ تر یہ دونوں ایک ساتھ ہی پائی جاتی ہیں، یعنی کچھ نو ہماری تشفی آخری نتیجہ کے حصول پر متکثر ہوتی ہے، جس کو مادی مقصد کہا جاسکتا ہے، اور کچھ عمل حصول برہمی ہوتی ہے، جس کو صوری مقصد سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ فرض کرو کہ اوڈیس کو چیتاں بوجھنے سے دلچسپی تھی، اور معمولاً اس کو خود ہی بوجھنے سے تشفی ہوتی تھی۔ لیکن جب اس کو ابوالہول سے پالا لڑا، تو اس کی اصلی تشفی تعویس کی نجات اور اپنی جان بچانے میں تھی۔ معمولاً چیتاں کے بوجھنے میں دشواری کا پیمتس آنا اوڈیس کے لئے لذت کا ایک ذریعہ ہو سکتا تھا، کیونکہ اس سے اپنی ذہنی قوتوں کی آزمائش کا اس کو زیادہ موقع ملتا تھا، لیکن ابوالہول جو میستاں بچانا چاہتا تھا، اس کے حالات معمول سے مختلف تھے، کیونکہ اس کے بوجھنے پر تعویس کی فلاح اور اپنی زندگی کا دار و مدار تھا۔ اور ظاہر ہے، کہ یہ مقاصد اپنی ذہنی قوتوں کی داد دینے کے مقابلہ میں بہت زیادہ اہم تھے۔ لہذا اس صورت میں چیتاں کی دشواری جس قدر حصول مقصد کو مشتبہ کرتی، اسی قدر خالص الم کی وجہ ہوتی، اور ذہنی دشواریوں پر غالب آنے کی معمولاً اوڈیس کو جو لذت حاصل ہوا کرتی تھی، وہ ایسی حالت میں دب گئی ہوگی طو

منفصر یہ کہ رکاوٹ کے مقابلہ میں طلب کے جاری رہنے سے، چونکہ بیکار محنت پڑتی ہے، اس لئے جس قدر طالب اپنے کو اس رکاوٹ کی بنا پر بے بس پاتا ہے، اسی قدر لازماً تالم ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جہاں تک یہ رکاوٹ طالب کو اس پر غالب آنے کے اسباب و ذرائع اختیار کرنے پر ابھارتی ہے، وہاں تک پچھریہ ذہنی فعلیت کو تیز کرتی ہے، اس لئے موجب لذت ہوتی ہے۔ لیکن اس صورت میں بھی اگر رکاوٹ ایسی ہو جس

کہ آخری نتیجہ یعنی مادی مقصد کے حصول میں اشتباہ پڑتا ہو، تو اس سے الم کی ایک وجہ پیدا ہو جاتی ہے۔ جس قدر یہ اشتباہ قوی اور مادی مقصد اہم ہوتا ہے، اسی قدر الم زیادہ ہوتا ہے۔

کسی فعلیت کی رکاوٹ اور اس میں کمی یہ دو مختلف چیزیں ہیں۔ رکاوٹ جو کسی سلسلہ خیال کو آگے نہیں بڑھنے دیتی، اس کا پہلا بخیر یہ ہوتا ہے کہ میلان طلب کو زیادہ شدید کر دیتی ہے۔ اور اس شدت میں کمی ہمیشہ بدرجہ ہوتی ہے، یہاں تک کہ اس کی جگہ کوئی اور فعلیت لے لیتی ہے۔ جس قدر طلب زیادہ قوی ہوتی ہے، اسی قدر اس کی شدت کے کم ہونے میں زیادہ وقت لگتا ہے۔

رکاوٹ کا دور ہونا، خواہ وہ اپنے عمل سے ہو یا خارجی اسباب سے، بہر حال باعث لذت ہوتا ہے۔ یہ لذت اس الم کے محض مساوی نہیں ہوتی۔ جو رکاوٹ یا مزاحمت سے پیدا ہوا استحاضا، بلکہ کسی اس سے کم ہوتی ہے، اور اکثر زیادہ جب تکلیف مزاحمت زیادہ طویل و شدید نہیں ہوتی، تو اس کے دور ہونے کی لذت اکثر زیادہ ہوتی ہے۔ چنانچہ سطح کی کسی چال میں جو دستوری پیش آتی ہے، گو کچھ دیر تک اس کا کوئی حل نہیں سوچتا، لیکن جب سوچہ جاتا ہے، تو اس کی مسرت اپنے مافیل کی تکلیف کے مقابل میں بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اس سے بھی بڑھ کر مثلاً ضلع جگت کی صورت ہے، جس میں ذہن کو بالکل بے چوڑ چیزیں ملنا پڑتی ہیں۔ اور قدرۃ روانی خیال میں ایک ردک سی پیدا ہو جاتی ہے، لیکن یہ ردک اس قدر عارضی و ضعیف ہوتی ہے کہ کسی ایسی شے کی بہ مشکل ہی باعث ہوتی ہے، جس کو الم سے تعبیر کیا جاسکے۔ بائیں ہمہ اس سے لطف امیحا حاصل ہوتا ہے۔ بات یہ ہے، کہ ایسی صورتوں میں جو خفیف سی مزاحمت رونما ہوتی، چونکہ وہ فوراً ہی دور ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس کا نتیجہ بجز لطف اندوزی کے اور کچھ ہو ہی نہیں سکتا۔

یہ بات یاد رکھنی چاہئے، کہ جو اسباب ذہنی فعلیت میں معین ہوتے ہیں، وہی اس کے تہیج کا اصلی باعث بھی ہو سکتے ہیں۔ فرض کر دو کہ ایک شخص دفعتہ مفلسی سے دولت مند یا دولت مند سے مفلس ہو جاتا ہے۔ پہلی صورت کا ایک اثر تو یہ پڑ سکتا ہے، کہ افلاس کے زمانہ میں جو خواہشیں اس کے دل میں موجزن رہا کرتی تھیں ان کی تسفی کا

میدان کھل جاتا ہے۔ لیکن انکے علاوہ بہت سی ایسی خواہشیں یا میلانات ابھر آتے ہیں جو پہلے نسبتاً مخفی تھے، کچھ تو اس وجہ سے کہ ان کی جگہ ان سے زیادہ ضروری میلانات نے لے رکھی تھی، اور کچھ اس وجہ سے کہ ان کے پورا کرنے کی استطاعت نہ تھی لیکن جب دولت ان کی تشفی کا دروازہ کھول دیتی ہے، تو یہ ابھر آتی ہیں۔ اسی طرح دوسری صورت میں یعنی جب دولت مند آدمی محسوس ہو جاتا ہے، تو نہ صرف بہت سے پیش نظر مصلوٹوں اور آرزوؤں پر یانی پڑ جاتا ہے، بلکہ اس کی امیرانہ زندگی کی بہترین عادتیں ایسی ہوتی ہیں جن کا پہلے کوئی جلی شعور نہ تھا، لیکن جب افلاس کی بدولت ان میں رکاوٹ پیش آتی ہے، تو یہ شعوری طلب و امتیاج بن جاتی ہیں۔ اور جو شے ان کی تشفی میں مانع ہے وہی ان کے وجود کا بھی باعث ہوتی ہے۔

۴۔ خود نظوری فعلیت | تخیل کی ایک عام خصوصیت یہ ہے کہ اس کا کوئی مادی مقصد نہیں کی احساسی کیفیت (۲) ہوتا۔ نفس نظوری عمل کا پورا کرنا بس ہی مقصد ہوتا ہے، اپنے علم میں کوئی اضافہ یا واقعی دنیا میں کوئی نتیجہ یہ اگر ناپیش نظر نہیں ہوتا۔

لذت بخشی کے لئے تخیل کی یہ خصوصیت بہت مفید ہے۔ مادی اغراض و مقاصد کی طلب میں چونکہ ان واقعی حالات کے تابع رہنا پڑتا ہے، جن پر ان مقاصد کا حصول موقوف ہے۔ اس لئے لازماً ان حواقیع و مشکلات کا بھی مقابلہ کرنا پڑتا ہے، جو عالم واقعی کی طرف سے پیش آتے ہیں۔ بخلاف اس کے تخیل کے حالات خود اپنے نفس ہی کے عائد کردہ ہوتے ہیں۔ مثلاً اگر ہم خیالی دنیا میں اپنے کو رستم سمجھ لیں، اور سیر یہ خیال باندھیں کہ ایک شیر سے مٹ بھیڑ ہو گئی ہے، تو تخیل میں اس کو اپنی رستی کے سامنے بکری سمجھ کر چیر بھاڑ بھی ڈال سکتے ہیں۔ لیکن اگر واقعی کسی شیر سے مقابلہ کا اندیشہ ہو تو خود اپنی جان بچانے کی فکر پڑ جاتی ہے۔ تخیل میں ہم کو اختیار رہتا ہے کہ صرف ایسے ہی مواقع کو سامنے آئے دیں، جن پر ہمارے تخیلی حالات آسانی سے غالب آسکتے ہوں، اور اس طرح حیثیت مجموعی ہم اپنی لذت میں اضافہ کر سکتے ہیں۔

البتہ تخیل کی صورت میں بھی تصورات کے مابین ایک خاص ربط و تعلق یا نسبت کا پایا جانا لازمی ہے۔ کیونکہ صریحی تنافضات اس میں بھی اسی طرح رکاوٹ کی تکلیف کا باعث ہوتے ہیں، جس طرح کہ عملی مقاصد کے حصول یا طلب علم کی صورت میں کو

منطقی بے ربطی کے علاوہ، جو مریخی تناقض یا شک سے پیدا ہوتی ہے، ایک اور قسم کی بھی بے ربطی ہوتی ہے، جو کسی شے کے واقعی وجود یا عدم وجود سے قطع نظر کر کے نفس اس کا تصور قائم کرنے ہی پر اثر رکھتی ہے۔ کسی شے کی ساخت اور اس کی غرض میں جو نامناسبیت پائی جاتی ہے، وہ اسی تحت میں داخل ہے۔ مثلاً زمین پر پتھر وغیرہ کا فرش چونکہ چلنے کی غرض سے بچھایا جاتا ہے، اس لئے وہ جس قدر ہموار ہو، بہتر ہے لیکن اگر اس فرش پر ایسی کچی کاری کر دی جائے، جو دیکھنے میں ابھری ہوئی معلوم ہو، تو انکھوں کو ناگواری ہوتی ہے۔ گو ہم اچھی طرح جانتے ہوں کہ واقعی فرش بالکل ہموار ہے، پھر بھی لگتا ہے اس کا ناہموار نظر آنا، فرش کا جو تصور ہے، اس میں خلل انداز ہوتا ہے۔ اسی طرح کتابوں کا شیدائی اگر کسی پسندیدہ کتاب کو الماری میں الٹا رکھا ہو، دیکھتا ہے، تو اس کی طبیعت یچین ہو جاتی ہے۔ اس قسم کی ناگواری بے چینی کسی شے کے محض خلاف عادت ہونے سے بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ مثلاً لکھنؤ والے، جو سانس کو ٹوٹا استعمال کر لے کے عادی ہیں۔ وہ جب کسی دہلی والے سے اس کو مذکر سنتے ہیں، تو برا معلوم ہوتا ہے۔ علی ہذا ناول یا ڈرامے کے کسی شخص کی سیرت میں اگر کیسانی دھواری نہ پائی جاتی ہو، تو گو اس کے افعال میں کوئی منطقی تناقض نہ ہو، تاہم یہ بے جوڑ سے ضرور معلوم ہوتے ہیں، جس سے نقوزات کی روانی براثر پڑتا ہے۔ اس قسم کی بے ربطی تصوری فعلیت کی تمام صورتوں میں مل سکتی ہے۔ لیکن یہاں تجل کے تحت میں اسی واسطے ہم نے اس کو لے لیا ہے، کہ اس کا اثر دو وجود و عدم وجود کے یقین سے قطع نظر کر کے، نفس تصورات میں حیث تصورات کی روانی پر پڑتا ہے۔

۵۔ عواطف و جذبات | ادیر کتاب سوم (حصہ ۲، باب ۱) میں جذبات پر چونکہ یوری بحث ہو چکی ہے، اس لئے یہاں ان کی سب سے زیادہ شے کی ضرورت نہیں جو کچھ ادراکی عمل کے متعلق بیان کیا جا چکا ہے وہی ضروری ترتیم کے ساتھ تصوری عمل پر بھی صادق آتا ہے۔ مثلاً ادراکی سطح پر خطرہ کی واقعی موجودگی خوف کا باعث ہوتی ہے اور تصوری سطح پر اس خطرہ کی پیش بینی کا یہی اثر ہوتا ہے۔ جذبہ کی تمام خصوصیات عامہ

جن کا کتاب سوم (حصہ ۲ با ۵) میں ذکر آچکا ہے، یکساں طور پر اور اکی و تصوری عمل پر صادق آتی ہیں۔

صرف ایک شے ایسی ہے جس پر یہاں ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کی ضرورت ہے۔ ہم کو معلوم ہو چکا کہ جہاں تک جذبات کی بنیاد عصبی تئیر پر نہیں ہے، ان کی نوعیت بالعموم ایک طفیل کی سی ہوتی ہے۔ یعنی یہ زیادہ تر ثالوی واقعات کی حیثیت رکھتے ہیں اور مخصوص نوعی میلانات کے تابع ہوتے ہیں۔ مثلاً کتے کو بڑی مچھن جانے پر جو غصہ آتا ہے، اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس میں پہلے ہی سے غذا کی مخصوص استہیا یا ایک نوعی میلان موجود ہوتا ہے۔

تصوری سطح پر اس قسم کے جو نوعی میلانات پائے جاتے ہیں وہ اور اک کے ابتدائی میلانات کی بہ نسبت بہت زیادہ متنوع و پیچیدہ ہوتے ہیں۔ تمام ایسے مختلف تصوری لطافات، جو دہن و خارج کی تصوری تشکیل میں نشو و نما پاتے ہیں اپنا ایک طبعی پہلو ضرور رکھتے ہیں۔ ہر نظام تصورات خاص حالات کے اندر ایک خاص طریقہ پر عمل و احساس کا رجحان رکھتا ہے۔ ان تصوری لطافات کا عام نام عواطف ہے، اور جذبات ان ہی عواطف کا گویا ایک ستاخانہ ہوتے ہیں۔

جذبات و عواطف میں اس تفریق کی اولیت کا فخر سٹرٹانڈ کو حاصل ہے جس کی بہترین توضیح خود موصوف کے الفاظ میں یہ ہے کہ جذبات دو ایک معنی کر کے صفات کی حیثیت رکھتے ہیں، جو نسبتاً اپنے سے زیادہ مستقل و پائدار احساس کی توصیف کرتے ہیں۔ بخلاف اس کے عواطف، مثلاً دوستوں کی محبت، گھر کی محبت، اور تمام ایسے احساسات جن کو ہم لفظ محبت یا دلچسپی سے تعبیر کر سکتے ہیں، جیسے کہ علم کی محبت، نیکی کی محبت، ہنر کی محبت، کتابوں سے دلچسپی، پتہ سے دلچسپی، اپنی ذات سے دلچسپی وغیرہ۔ یہ محض صفات نہیں بلکہ نسبتاً ایسے مستقل و قائم بالذات موصوفات یا پیچیدہ فعل کی حیثیت رکھتے ہیں، جو بالقوہ جذبات کے تمام ممکن جزئیات پر مشتمل ہوتے ہیں۔

جس شے سے ہکو محبت ہوتی ہے..... یہ اگر موجود ہو، تو خوشی ہوتی ہے نہ جو نہ ہو تو آرزو ہوتی ہے اس کے ملنے کی توقع امید کے باعث اور اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ بیم کا موجب ہوتا ہے، اس میں کوئی غیر متوقع تبدیلی ہو، تو ہچکچاہٹ یا تعجب ہوتا ہے۔ اس سے ہماری دلچسپی

کی راہیں اگر کوئی صلل یا مرامت ہو، تو غصہ پیدا ہوتا ہے اور اگر اس مرامت پر غلبہ فتح حاصل ہو، تو ترفع کی مصرت ہوتی ہے۔ آرزو کے یورے ہونے سے تشفی نہیوری ہونے سے بالوسی ہوتی ہے محبوب شے کے ضائع یا خراب ہونے پر تاسف، پھر اسکے مل جانے یا ٹھیک ہو جانے پر شلغوانی ہوتی ہے، اور اس کی خوبی و عمدگی پر تحسین و آفریں کو جی یا ہوتا ہے۔ محبت و دلچسپی کے تمام عوالم میں جذبات کا یہ سلسلہ اپنے مناسب حالات کے مطابق واقع ہوتا رہتا ہے۔

بعبیہ ہی جذبات بصورت معکوس نفرت و کراہت کی حالت میں پیدا ہوتے ہیں یعنی مکروہ چیز کی موجودگی میں لذت کے بجائے الم ہوتا ہے۔ اس کے حاصل کرنے کی نہیں بلکہ اس سے بھاگنے کی آرزو ہوتی ہے۔ رنج و تاسف اس کے ضائع و خراب ہونے پر نہیں بلکہ اجمعی حالت میں ہونے پر ہوتا ہے۔ وقس علیٰ ہذا۔

جذبہات و عواطف کا فرق بڑی حد تک بالقوہ و بالفعل یا رجحان و مفعول کا فرق ہے۔ مثلاً دوستی کے عواطف کو لو کہ بہ وقت واحد ان کا مجموعی شعور و تجربہ نہیں ہو سکتا، بلکہ کسی وقت حالات کے مطابق ان کے ایک ہی پہلو کا احساس ہوتا ہے اور کسی وقت دوسرے کا۔ فرض کرو کہ اگر ہم ایسے کسی دوست سے جدا ہو رہے ہیں تو اس وقت رنج کا احساس ہوگا۔ لیکن اگر ایک مدت کی جدائی کے بعد ہم اس سے عنقریب ملنے والے ہوں تو خوشی ہوگی۔ یہ رنج و خوشی واقعی تجربات ہیں، مگر وہ عاطفہ جوان دونوں کا مشابہ، یا دونوں کی صلاحیت رکھتا ہے، اس کا ایک ساتھ تمام و کمال واقعی تجربہ نہیں ہو سکتا۔ یہ ایک پیچیدہ جدبی رجحان ہوتا ہے، جو مختلف حالات کے اندر مختلف طریقہ سے ظہور کرتا ہے۔ اتنی مختلف ظہورات کا نام جذبات ہے۔ لہذا اہم کہہ سکتے ہیں، جہاں تک واقعی تجربہ کا تعلق ہے، عاطفہ جذبات کی ایک کثیر تعداد کو مشتمل ہوتا ہے، جن میں وقتاً فوقتاً ایسے کو ظاہر کرتا رہتا ہے۔ لیکن اس میں ایک اہم قید لگا دینا ضروری ہے۔ وہ یہ کہ تمام عواطف ایک ہی طرح کے جذبات میں ظاہر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ بلکہ اس کے برخلاف، جس عاطفہ پر کوئی جذبہ موقوف ہوتا ہے، اس کے اختلاف کے لحاظ سے اس میں نوعی طور پر فرق

پڑھاتا ہے، حتیٰ کہ یہ فرق اتنا اہم ہو سکتا ہے کہ جذبہ کا نام ہی بدل جائے گا
 اس کی خاص مثال اُن جذبات کا مایہی فزون ہے جن کا تعلق علی الترتیب شخصی اور
 غیر شخصی موجودات سے ہوتا ہے۔ عام اشتیاق کی محبت سے جو جذبات ہمارے اندر پیدا ہوتے
 ہیں، انھیں کا تعلق اگر کسی انسان کے ساتھ محبت یا نفرت سے ہو، تو اس سے نئی نئی تفریقاً
 پیدا ہو جاتی ہیں۔ رنج و خوشی، امید و بیم، غصہ و افسوس وغیرہ کے جو جذبات مختلف حالات
 میں مضروب و پسندیدہ اشیاء کے متعلق پیدا ہوتے ہیں، وہی ان خاص کے متعلق بھی ان سے
 محبت کی صورت میں پیدا ہوتے ہیں، لیکن اس صورت میں ہمدردی کا جو خاص جذبہ رونما
 ہوتا ہے، وہ نیا ہونا ہے۔ بے جان اشیاء، فنی مصنوعات یا علمی ایجادات وغیرہ کی محبت
 میں جس چیز کو ہم جذبہ ہمدردی سے قریب تر یا ملتا جلتا قرار دے سکتے ہیں، وہ وہی ہے جو ہم ان کے
 فنا و تنزل یا نقص و خرابی سے پہنچتی ہے۔ اب مرض کرو کہ یہ اشیاء شاعر الذات ہوتی ہیں، جن
 کو خود اپنے بقا و ترقی سے خوشی اور فنا و تنزل سے غم ہوتا، تو اس صورت میں ایک ہی چیز
 کے متعلق دو ذی شعور ہستیوں میں ایک ہی طرح کا احساس یا جذبہ ہمدردی پیدا ہوتا، چنانچہ
 انسانوں میں باہم جو محبت ہوتی ہے، وہ لازماً ہمدردی کا باعث ہوتی ہے، اور اس صورت
 میں رحم کا جذبہ پیدا ہوتا ہے، وہ محض اس تکلیف سے جدا گانہ ہوتا ہے، جو کسی بے
 جان چیز کو ضرر یا نقصان پہنچے سے محسوس ہوتی ہے۔

”اسی طرح محبوب اشتیاق کی طرف سے جو لذت حاصل ہوتی ہے، وہ محبوب اشخاص
 کی صورت میں عزت و احترام کے لئے جذبات میں ترقی کر جاتی ہے۔ عزت تو اس حالت
 میں جبکہ یہ نوعی و عمدگی، تعجب انگیز نہ ہو، اور احترام اس حالت میں، جبکہ اس کی حیثیت اخلاقی
 تقویٰ و برتری کی ہو، تو

”سب سے آخر اس رنج و ناسف کو لو، جو ہماری کسی محبوب شے کو خود ہم سے
 نقصان یا ضرر پہنچ جانے سے ہوتا ہے۔ اگر یہ ضرر کسی محبوب شخص کو پہنچا ہے، جس فعل سے
 پہنچا ہے، وہ اتفاقی نہیں بلکہ غصہ یا ناراضی کا نتیجہ ہے، تو اس سے نہ امت اور توبہ
 کے لئے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ توبہ رنج و افسوس کے عام جذبہ کا نام نہیں ہے، بلکہ
 یہ اپنی ایک مخصوص جدا گانہ نوعیت رکھتا ہے، جس میں خود اپنے کو ملامت کے ساتھ

تلافی ہافات کی کوشش اور یہ عزم شامل ہوتا ہے کہ آئندہ ایسا ہرگز نہ کر دنگار علی ہذا
 ندامت بھی اپنی ایک مخصوص وجہیت رکھتی ہے جس میں خوف، بلکہ ہول تک شامل ہوتا ہے
 اس میں اپنے کئے پر افسوس ہوتا ہے، لیکن اس کی تلافی کی امید نہیں ہوتی، بلکہ ایسی
 شدید مایوسی ہوتی ہے، جس سے گریز کی کوئی صورت نہیں نظر آتی ۛ

باب (۱۰)

فیصلہ ارادی

۱۔ طلبی ارتقا | طلبی ترقی غیر منفک طور پر وقوفی ترقی کے ساتھ وابستہ ہے۔ محض طلب کی ہم وقفیں کر سکتے ہیں ایجابی و سلبی اعمی استہما و اعتنا بنیہ سنت و نبات کے مختلف مراتب اور کیفیت احساسی کے لحاظ سے بھی ہم اس میں فرق کر سکتے ہیں۔ مافی ان کے علاوہ طلبی شعور میں جو کچھ فرق کیا جاتا ہے، وہ تمام تردوقی شعور کا فرق ہے۔ لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا، کہ طلب و قوف یک منظر با اس کے مقابل میں کوئی تناوی سے ہے۔ بلکہ مراد یہ ہے، کہ طلب اور قوف ایک ہی عمل کی دو صورتیں ہیں، وہاں طلب اس عمل کی نوعیت متعین کرنا ہے، اور طلب کے بغیر کوئی عمل ہی نہ ہوتا، جس کی نوعیت متعین کی جاتی ہو۔

لہذا اس نقطہ نظر سے کہ طلبی عمل عام ذہنی ترقی کے مختلف درجات سے وابستہ ہوتا ہے، ہم خود اس عمل کے بھی مختلف مراتب و درجات قائم کر سکتے ہیں۔ اور اک کے درجہ میں اور اکی پہنچ پایا جاتا ہے، جس میں حلی تہجات سعی داخل ہیں۔ اس کی عام خصوصیت یہ ہے، کہ جس فعلیت کو یہ تسلیم ہوتا ہے، وہ خارجی ارتسامات کے مناسبت اور جسمی حرکات کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔

اور اکی پہنچ اپنی اصلی نوعیت کو فنا کے بغیر ایک خاص حد تک لغوری پتہ پر مبنی یا توقع کو مستلزم ہو سکتا ہے۔ لیکن اس وقت ہم علایہ ایک بلند سطح اعلیٰ درجہ پر پہنچ جاتے ہیں۔

جب کہ تصورات و ماتنہ مستقل بالذات ہو جاتے ہیں، کہ ان کا سلسلہ تمام ترقیاتی حالات کی بیدار اور نہیں ہوتا۔ جبکہ ہم ایسے تجربات سے دوبارہ گزرنے کی خواہش کر سکتے ہیں جن کے یاد دلانے کے لئے واقعا کوئی شے سامنے نہ موجود ہو، یعنی کسی عایت کا محض تصور اس کے حصول کی ابتدائی کوتاہی و فعلیت کے لئے کافی ہو سکتا ہے۔ اور یہ فعلیت بجائے خود ٹکڑا یا جزا سلسلہ تصورات کی شکل اختیار کر سکتی ہے۔ یہی وہ درجہ ہے کہ جس میں خواہش کا لفظ اپنے صحیح معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ باقی اور ان کی طلبوں کا بہتر نام تہجات ہے جو خواہش کی اعلیٰ صورتیں تصور کی فکر کی ترقی کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں تقسیم یا کلیات سازی کا عمل طلب کے کلی میلانات اپنے ساتھ لاتا ہے۔ جزئی نتائج اور خاص حامل فعال کے بجائے ہم کردار کے کلی اصول و قواعد پورا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ تصوری تشکیل ہمارے سامنے ایسے مقاصد پیش کرتی ہے، جو پہلے کبھی نہیں پورے ہوئے ہیں۔ یہ مقاصد ایسے پیچیدہ ہو سکتے ہیں کہ ان کا حصول موقع پیدا ہونے پر یہیم کوتاہی و فعلیت کے ذریعہ بدترجیح ہی ممکن ہوتا ہے۔ جیسا کہ کسی کتاب کے لکھے یا بعض اوقات اس کے پڑھنے میں ہوتا ہے۔ بعض تصوری مقاصد ایسے ہوتے ہیں جن کو آدمی خود اپنی انفرادی زندگی میں نہیں حاصل کر سکتا۔ بلکہ ان کی تکمیل میں اس کا جو حصہ ہوتا، صرف اسی کو پورا کر سکتا ہے۔ کبھی اس میں شک ہوتا ہے، کہ آیا یہ مقاصد پوری طرح حاصل ہو بھی سکتے ہیں، مگر کبھی تو اسی کا یقین ہوتا ہے، کہ ہمیں پوری طرح نہیں حاصل ہو سکتے۔ مقاصد کی یہی آخری صنف وہ بلند ترین مقاصد ہیں، جن کو بالعموم دو لصب العین، سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

۲۔ تعقل ذات کا طلبی | ذات، جس کو ”میں“ (ا۔م) سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس کے تعقل میں افراد کی گزشتہ موجودہ اور آئندہ ساری انفرادی زندگی داخل ہے۔ نیز اس زندگی کے تمام ممکن و قابل تحلیل تغیرات یا ترقیات

بھی اس میں شامل ہیں۔ یہ تو ہم پہلے ہی بیان کر آئے ہیں کہ ذات کے اس پیچیدہ تصور کا نشو و نما کیسے ہوتا ہے۔ یہاں ہم کو یہ بتلانا ہے، کہ ارادہ کے جو صحیح معنی ہیں، جس میں تامل اور پسند یا اختیار داخل ہے اس کی آفرینش وابتداء کی توجیہ ذات ہی کے نشو و نما یا ترقی سے

ہوتی ہے کہ

ارادی فعل کو تہجی افعال سے اور تامل کو تہجی میلانات کے تقاض و تقاضہ صاف طور پر علمدہ و ممتاز کر لینا چاہئے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ تہجی کے ماتحت جو مادہ ہوتا ہے، وہ طلب کے کسی منفرد میلان کا نتیجہ ہوتا ہے، بخلاف اس کے ارادی فیصلہ میں پہلے اپنی ذات کے پورے نظام میلانات کے لحاظ سے خاص خاص طلبوں اور ان کے نتائج پر غور کیا جاتا ہے۔ جب دو بے تعلق تہجات متضاد راہ عمل کے مقصود ہوتے ہیں، اس صورت میں اگر ذات کا تعقل تہجی میں نہ آجائے، تو ان دونوں کا باہمی تقاضا بس ایک میکا کی حیثیت رکھتا ہے، جس میں شخص حیوانی قوت کی زور آزمائی ہوتی ہے اس کی مثالیں بعض اوقات بچوں میں اور حیوانات میں ملتی ہیں۔ ان کی ذہنی حالت و قسم کے افعال کے مابین جھوٹے کے اتار چڑھاؤ کی سی ہوتی ہے، جس میں باری باری سے ایک اوپر جاتا دوسرا نیچے آتا ہے، کبھی ایک غالب آتا ہے، کبھی دوسرا دوسری کچھ کے سامنے جب دفعۃً کوئی اجنبی کتا آتا ہے، تو اس کی طرف بڑھے اور اس سے بھاگنے کا ہیجان جلد جلد یکے بعد دیگرے پیدا ہوتا ہے۔ یہ کتے کی طرف بڑھتا ہے، پھر اپنے باپ کی طرف بھاگتا ہے، پھر کتے کی طرف جاتا ہے، پھر لوٹتا ہے، اسی طرح کرتار ہوتا ہے۔ یہ دو فیصلے نشتر کا بیان ہے، کہ ایک دفعہ اس کے دل میں اپنے دامن ہاتھ کی طرف دروازہ بند کرنے اور بائیں کی طرف ٹائپ رائٹر کے میز پر بیٹھنے کے دو تہجات پیدا ہوئے، جس کا نتیجہ یہ ہوا، کہ وہ واقعاً ایک بار داہنی جانب دروازے کی سمت بڑھا، اور پھر اس کو بند کئے بغیر دفعۃً ٹائپ رائٹر کی طرف مڑ گیا، ہم سمجھوں کہ اس قسم کے اپنے اپنے کچھ کچھ تجربات یاد ہونگے کہ

لیکن تامل کی صورت اس قسم کے متضاد چیکوں کی سی نہیں ہوتی، کہ گویا کسی شے کو رسی سے کھینچا جا رہا ہے۔ اور اس تامل سے آدمی جس فیصلہ پر پہنچتا ہے تو وہ محض کسی ایک منفرد تہجی کا دوسرے پر غلبہ نہیں ہوتا۔ ارادی فعل متقاض میلانات میں سے کسی

ایک کے غلبہ کا نہیں، بلکہ اس ترجیح کا نتیجہ ہوتا ہے، جو ہم ایک فعل کو دوسرے پر دیتے ہیں۔ اس فرق کی بنیاد نقل ذات کی فاعلی حیثیت ہے۔ جس میں ذات فاعل سے قطع نظر کر کے دیکھو، "یاد دہو" کی دو مشقوں کا سوال نہیں ہوتا، بلکہ سوال یہ ہوتا ہے، کہ "دیں یہ کروں" یاد دہ کروں؟ فعل کی ہر مشق پر مع اس کے نتائج کے غور کیا جاتا ہے، لیکن کوئی مشق اپنی منفصل یا انفرادی حیثیت سے نہیں، بلکہ اس حیثیت سے پیش نظر ہوتی ہے، کہ اس تصور آفریدہ کل کا ایک جز ہے، جس پر "دیں"، کا لفظ دلالت کرتا ہے۔ باقی وقتی نتیجہ ہمیشہ وقتی ذات سے تعلق رکھتا ہے، جو مجموعی ذات کا صرف ایک زوہ فناء ظہور ہوتی ہے۔ اور اگر اس نتیجہ کا فعل پورا ہو جائے، تو یہ فاعل ناسخ زندگی کا ایک ایسا ترکیبی جز بن جاتا ہے، جس پر ممکن ہے، کہ وہ عمر بھر افسوس کرے، مثلاً جام و صراحی سامنے دیکھ کر اس کے دل میں پینے کی خواہش پیدا ہو جاسکتی ہے، دگوساری عمر پر ہنیز گاری میں گری ہو، اب اگر لپٹا کر اس نے شراب پی لی، تو اس فعل کی یاد ہمیشہ اس کی معمولی پر ہنیز گارہ زندگی میں کاٹنے کی طرح خلش کرتی رہے گی۔ وہ کبھی اس کا خیال بغیر اذیت محسوس کئے نہ کر سکیگا۔ معمولی ذات اور وقتی نتیجہ میں، جو یہ تضاد و تخالف پایا جاتا ہے، اگر ترغیب یا لالچ کے وقت اس کا احساس واضح طور پر موجود ہو، تو مے نوشی سے باز رکھ سکیگا، یا اگر یہ کافی نہ ہو، تو اپنی ذات کے متعلق مزید خیالات زیادہ کارگر ثابت ہو سکتے ہیں۔ مثلاً اس کو اپنے نکلیسائی عہدہ یا بڑائی کا خیال آسکتا ہے، یا اپنی زندگی کے اعلیٰ خیالات یاد آ جاسکتے ہیں، وہ اپنے دل میں یہ سوچ سکتا ہے، کہ دوسرے اس کی نسبت اپنے دل میں کیا محسوس کئے۔ فلاں مرحوم دوست جو اس سے بہت کچھ توقعات رکھتا، اگر زندہ ہوتا، تو اس لغزش پر اس کو کیسا صدمہ ہوتا۔ دوسرے لوگوں کی نگاہ میں وہ اس فعل سے کیسا حقیر و ذلیل ہو گا، یہاں تک کہ اس کو یہ خیال آسکتا ہے، کہ بستر مرگ پر اس فعل کی یا کسی تکلیف دہ ہوگی۔ علیٰ ہذا اپنی ذات کے متعلق اسی قسم کے اور بے شمار تفصیلی خیالات اس کے دل میں پیدا ہو سکتے ہیں۔ لیکن یہ ممکن ہے، کہ اس ساری تفصیل کی قطعاً ضرورت نہ پڑے۔ بلکہ وہ صرف اتنا کہہ سکتا ہے، کہ "دیں" میں ایسی حرکت کر رہا ہوں، بد میرے دل میں ایسا خطرہ گزر رہا ہے، کیسے؟ اس صورت میں بلا کسی تفصیل کے صرف رجحانی نقل ذات ہی فیصلہ پر پہنچا دینے کے لئے کافی ہو گا۔ نفس شراب پینے کے خیال سے اس کو ترغیب

ہوتی ہے، لیکن جب یہ سوچتا ہے کہ میں، اور شراب پیوں، تو طبیعت ہٹ جاتی ہے، اور فوراً اس کے پینے کا خیال دل سے نکل جاتا ہے تو
سہ تامل | بار بار ایسا ہوتا ہے، کہ ذات کا خیال فوراً کسی ایجابی یا سلبی فیصلہ پر پہنچتا ہے، بلکہ صرف یہ کرتا ہے، کہ عمل کو روک کر غور و تامل

کا موقع دیتا ہے۔ یہ یاد رکھنی چاہیے کہ عمل اپنے پورا ہونے کی صورت میں، ذات پر یہ حیثیت مجموعی (جس میں ماضی، حال و مستقبل اور لہجہ اسباب سب داخل ہیں) جو اثر ڈالے گا اس کو دستور کے سامنے پوری طرح لانا ممکن ہے، کہ بغیر کم و بیش ایک طویل سلسلہ خیال کے ممکن نہ ہو۔ جب ایسی صورت ہو، تو ذات کا تفصیل بہ حیثیت مجموعی کسی خواہش کو نہ ابھارنا ہے، نہ دباتا، بلکہ اس وقت تک عمل کو التوا میں ڈالے رکھنا چاہتا ہے، جب تک کہ ذات، عمل اور اس کے نتائج کے باہمی تعلقات کا ایسا تفصیلی تفصیل نہ حاصل ہو جائے جس کے بغیر کوئی فیصلہ نہیں ہو سکتا ہے۔ اسی کا نام تامل ہے۔ تامل کرے میں وہیں کے سامنے جو احتمالات ہوتے ہیں، وہ یا تو صرف یہ ہو سکتے ہیں، کہ ملاں تے کی جائے یا یوں ہی بے کئے رہنے دی جائے۔ یا پھر یہ احتمالات عمل کی دو یا دو سے زائد متضاد و متعین راہوں پر مشتمل ہو سکتے ہیں۔ اصولاً ان دونوں صورتوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ جب عمل کی دو یا زائد متعین راہیں زیر غور ہوتی ہیں، تو ان میں سے ہر ایک کو ذات کے عام تفصیل کے اعتبار سے دیکھنا پڑتا اور اسی نقطہ نظر سے ان میں باہم ایک کا دوسرے سے موازنہ کرنا پڑتا ہے تو

حالت تامل میں جو عام نقطہ نظر ہوتا ہے، اس کو حسب ذیل طریقہ سے بیان کیا جاتا ہے۔ پہلے کسی خاص راہ عمل کا ممکن الاختیار ہونا سامنے آتا ہے، پھر میں ایک طرف اپنی ذات کے متعلق یہ سوچتا ہوں، کہ اس راہ کو اختیار کر کے اگر میں اپنی واقعی زندگی کا اس کو ایک جز بنا لوں، تو میری کیا حیثیت ہوگی، اور دوسری طرف یہ سوچتا ہوں، کہ اگر اس کو بے کئے رہنے دوں، تو کیا حیثیت ہوگی۔ ذات کے متعلق ان مفروضی صورتوں پر کم و بیش تفصیل کے ساتھ اس وقت تک میں غور و فکر کو جاری رکھتا ہوں، جب تک کہ اس نقطہ انفصال پر نہ پہنچ جاؤں جس کو فیصلہ ارادی کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے تو

تامل زیادہ ترقی یافتہ صورت میں گویا ایک قسم کا ذہنی جمولا ہوتا ہے کبھی ایک شق شعور پر غالب ہوتی ہے کبھی دوسری اور ذہن ہر ایک کی طرف باری باری سے کھینچتا ہے۔ اس طریقہ سے جو خواہش یا اجتباب دل میں پیدا ہوتا ہے، اسی کو محرک کہا جاتا ہے۔ یہ محرکات محض تہیجیات نہیں ہوتے۔ بلکہ یہ شعور کے سامنے وجوہ و دلائل پیش کرتے ہیں، کہ فلاں راہ عمل کیوں اختیار کی جائے۔ ان کی حیثیت ایسی آزاد و قوتوں کی نہیں ہوتی، جو آپس میں لڑتی رہیں اور ایغویانا تماشا کی طرح دور رکھ مارے۔ بلکہ اس کے برخلاف محرکات صرف اسی حد تک محرکات ہوتے ہیں، جس حد تک کہ ان کا منشا ذات ہو، اور ذات کا تعقل بہ حیثیت ایک فیصلہ کن جز کے ان پر مقدم ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا، کہ کسی فیصلہ کے محض معلوم وجوہ و اسباب اس فیصلہ کی علت تامہ نہیں ہوتے، بلکہ ان کے پیچھے ہمیشہ ذات میں حیث المجموع کام کرتی رہتی ہے، اور یہ ذات جن چیزوں کو مستلزم ہوتی ہے، ان کے وجوہ و دلائل یا مخصوص محرکات کی صورت میں کبھی تحلیل و تشریح نہیں ہو سکتی۔

جب تک، کہ تامل کا فعل جاری رہتا ہے محرکات کی حیثیت فیصلہ کے محرکات کو رہتی ہے۔ لیکن جب آدمی فیصلہ پر پہنچ جاتا ہے، تو جو محرکات غالب ہوتے ہیں وہی عمل کے محرکات بن جاتے ہیں۔ یاد دوسرے طریقہ سے یوں کہو، کہ جب تامل کا فعل جاری ہوتا ہے، تو مستلزم خواہشوں کو عمل کے ممکن محرکات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن جب تامل ختم ہو چکا ہے تو یہ ممکن کے بجائے واقعی محرکات بن جاتی ہیں۔

ہم فیصلہ ارادی فیصلہ ارادی کا لفظ ذرا مبہم و تشبیہ طلب ہے اس کے معنی توقف و تذبذب کی حالت سے غم و قصد کی حالت کی

طرف مرور یا جانے کے بھی ہو سکتے ہیں، اور خود اس غم کے بھی ہو سکتے ہیں جو اس مروری حالت کے بعد آخری و متعین طور پر پیدا ہوتا ہے۔ پہلے اس دوسرے ہی معنی پر بحث زیادہ آسان و مناسب ہوگی۔ عدم فیصلہ اور فیصلہ کی حالت میں سب سے واضح و نمایاں فرق یہ ہوتا ہے، کہ اول الذکر میں ہم یہ نہیں جانتے، کہ کیا کرنے والے ہیں اور ثانی الذکر میں جانتے ہیں کہ کیا کرنے والے ہیں۔ تامل کی صورتیں ہمارا اول کسی بات کو صرف طے کر رہا ہوتا ہے اور یہ ہمیں معلوم ہوتا کہ مالاخر کیا طے ہوگا لیکن کسی فیصلہ پر پہنچ جاتے ہیں تو ہونا یا نہ ہونا معلوم ہو جاتا ہے

ہے۔ پہلے ذات کا متعلق غیر متعین تھا، اب متعین ہو جاتا ہے۔ اور طلبی میلاں کی ایک خاص حیثیت کو کم از کم جہاں تک کہ خارجی حالات اس کے پورے کرنے کا موقع دیں، اب ہم متعین طور پر اپنی آئندہ زندگی کے ایک جز کی حیثیت سے دیکھتے ہیں، باقی جو میلانات اس کے مخالف ہوتے ہیں، وہ اس صورت میں یا تو سرے سے فنا ہو جاتے ہیں، یا ان کی حیثیت صرف ان دشواریوں اور رکاوٹوں کی رہ جاتی ہے، جو ہمارے منقطع فیصلہ کے پورا ہونے کی راہ میں پیدا ہو سکتی ہیں۔ باقی عمل کے محرکات ممکنہ میں ان کا شمار بالکل نہیں رہتا۔ بلکہ جہاں تک موجودہ حالت نفس کا تعلق ہے، ہم کو اس بات کا قطعی یقین ہوتا ہے کہ ان مخالف میلانات کے دوامی کو ہم ہرگز نہ پورا کریں گے۔ اس طرح وہ نائل کے دائرہ سے خارج ہو جاتے ہیں، اور لازماً ان کی حیثیت محرکات کی نہیں باقی رہتی۔ اور اگر ان کا وجود رہ جاتا ہے تو صرف اس حیثیت سے کہ ہمارے فیصلہ کی تکمیل میں نسبتاً تکلیف و دشواری کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن اس کی وجہ سے فیصلہ کی قوت کمزور نہیں پڑتی، بلکہ اسٹے پہ ہو سکتا ہے، کہ اس کو اپنے اظہار کا اور زیادہ موقع مل جائے۔ فیصلہ کے ظہور تاہم کے بعد محرکات کی جنگ حیثیت محرکات کے ختم ہو جاتی ہے۔ یہ جنگ کے اس خاتمہ کے صرف یہ معنی نہیں ہوتے، کہ ایک نتیجہ یا مجموعہ ہتھیات ایسے مخالف ہتھیات سے زیادہ قوی ثابت ہوا ہے۔ کیونکہ زیادہ قوی ہونے سے جنگ کا خاتمہ نہیں لازم آتا۔ مثلاً ایک ذرہ ہر اگر دو ناسا دی قوتیں عامل ہوں، تو یہ ذرہ قوی تر قوت کی سمت میں حرکت کرے گا۔ لیکن کمزور کا عمل بھی اس لحاظ سے جلدی رہے گا، کہ اس کی مزاحمت کی وجہ سے ذرہ کی شیعہ حرکت نسبتاً کم ہوگی۔ لیکن اس کے ارادی نتیجہ کے غلبہ کی نوعیت یہ نہیں ہوتی۔ کیونکہ کامل ارادہ کی صورت میں مخالف ہتھیات محض رک ہی نہیں جاتے، بلکہ میدان جنگ سے قطعاً باہر ہو جاتے ہیں۔ اور اگر ان کا کوئی وجود باقی رہتا ہے، تو قائم کردہ ارادہ کی صرف خارجی رکاوٹوں کی حیثیت سے۔ یہ اب محرکات نہیں رہتے۔ بلکہ تکمیل ارادہ کی دیگر معمولی مشکلات میں داخل ہو جاتے ہیں۔

دوسری طرف، جو محرکات بحالت تامل اُس را و عمل کی طرف سے جنگ کر رہے تھے، جس کے حق میں بالآخر فیصلہ ہوتا ہے، وہ تامل کے ختم ہونے کے بعد فیصلہ ارادی کے مستقل دہلے شدہ محرکات بن جاتے ہیں۔ اور ہم اس عمل کا اس لئے ارادہ کرتے ہیں، کہ اس کی خواہش رکھتے ہیں یا کم از کم یہ کہ اس کے نہ کرنے کو یا اس کے خلاف کرنے کو ناپسند کرتے ہیں۔ اس طرح فیصلہ ارادی کی حالت کی حسب ذیل تحلیل ہو سکتی ہے کہ (۱) اولاً تو اس میں یہ یقین پایا جاتا ہے، کہ جہانتک ہمارا بس چلیکا ہم خلاف راہ عمل ہی اختیار کریں گے (۲) ثانیاً یہ یقین اُس قسم کی دلیل پر مبنی ہوتا ہے، جس کو ہم محرک کہتے ہیں۔ اس کی بنیاد ہمارے موجودہ طلبی میلانات پر ہوتی ہے لہذا ارادہ کی تعریف ہم یہ کر سکتے ہیں، کہ وہ ایسی خواہش کا نام ہے جس کے متعلق ہم یہ یقین رکھتے ہیں کہ جہانتک ہمارے بس میں ہے، اس کو پورا ہی کریں گے کیونکہ ہم اس کی خواہش رکھتے ہیں۔

۵۔ فیصلہ پر پہنچنا لیکن ابھی یہ معلوم کرنا باقی ہے، کہ تامل کی حالت سے گور کر ہم فیصلہ کی حالت پر پہنچ کیسے جاتے ہیں۔ یہاں وہ پیچیدہ مسئلہ رونا ہوتا ہے، جس کو اختیاری ارادہ یا صرف اختیار کہا جاتا ہے۔ اختیار یہ دو قائلین اختیار کے نزدیک، کم از کم بعض صورتوں میں، فیصلہ ایک ایسے نئے جز کی مداخلت کو مستلزم ہوتا ہے، جو تامل کے سابق فعل میں نہیں موجود ہوتا، اور نہ وراثت یا گوشہ تجربہ کی سائر آدمی میں پایا جاتا ہے۔ مخالفین اختیار یہ کہتے ہیں، کہ نہیں فیصلہ ارادی ان حالات کا قدرتی نتیجہ ہوتا ہے، جو خود فعل تامل میں داخل و کلا فراموش ہوتے ہیں ان کے نزدیک فیصلہ کے وقت از سر نو دفعہ کوئی نیا جز نہیں داخل ہو جاتا جو

اتنا ماننا پڑے گا، کہ عدم فیصلہ سے فیصلہ کی حالت پر پہنچنے میں اکثر ایک اہم کام پایا جاتا ہے، اور بار بار اس ایک ناقابل توجیہ طریقہ سے اچانک یہ حالت رونا ہو جاتی ہے۔ لہذا اس بایر نفسیاتی طور سے اختیار یہ کے نظریہ یا خیال کی قطعی تردید مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ لیکن بایں ہمہ اس نظریہ کا بار ثبوت انہیں لوگوں پر ہے، جو کسی ایسے نئے جز کی مداخلت کے مدعی ہیں جس کا گزشتہ حالات میں کہیں پتہ نہیں ہوتا۔ باقی ہم اگر ایسے جز کی موجودگی کو متعین و قطعی طور پر باطل نہیں کر سکتے، تو کم از کم اتنا ضرور

کہہ سکتے ہیں کہ واقعات اس کے ماننے پر محسوس نہیں کرتے، تاہم
تامل کی حالت سمجھنا چاہئے، کہ ایک متزلزل ترازو کی سی ہوتی ہے، اور ذہن
مختلف احتمالات میں جھولتا رہتا ہے۔ کبھی طلبی میلان کا ایک پلہ جھک جاتا ہے، اور کبھی دوسرے
عمل کی مختلف راہوں اور ان کے نتائج کو ذات کے حوصلے ہوتا ہے اس لحاظ سے محرکات
کو تمام احتمالات سے گزرنا پڑتا ہے۔ ان میں جس قدر کیسوی آتی باقی ہے، اسی قدر ذہن
میں توازن قائم ہوتا جاتا ہے۔ اور طلبی میلان میں اب نئے تغیرات بہن ہوتے ہیں، تاکہ
کہ بالآخر تامل موقوف ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ اپنا کام ختم کر چکا ہے۔ اسی نسبت قیامی حالت
میں یہ ہو سکتا ہے، کہ اپنے محرکات کی بنا پر ایک شق یا احتمال شعور پر اس طرح چھا جائے،
کہ کچھ ذہن دوسری شقوں کی طرف مطلق نہ ہو اس نقطہ پر پہنچ کر ذہن بالکل کیسوی ہو جاتا ہے
جس کا نتیجہ یہ فیصلہ ہوتا ہے، کہ ”میں وہ نہیں بلکہ یہ کروں گا“،
لیکن بعض صورتوں میں زیادہ اشکال نظر آتا ہے۔ مثلاً بغیر کسی شق کے غالب آئے
تامل موقوف ہو جاسکتا ہے۔ ذہن پہلے ایک طرف جھکتا ہے، پھر دوسری طرف، مگر نتیجہ
کچھ نہیں نکلتا۔ کوئی نئے تغیرات ایسے نہیں پیدا ہوتے، جو ایک شق کو غلبہ یا تقویٰ دے
جس کا نتیجہ لامحالہ ایک امید شکن توقف یا التوا ہوتا ہے۔ ان حالات میں نگاہ کروٹی ارادی
فیصلہ نہ رو مانا جاتا ہے یا اگر رو مانا ہو، پھر اسکو کسی نئے بڑی مدخل یعنی ہونا چاہئے اور محض عمل تامل کا
نتیجہ یہ نہیں ہو سکتا۔ مگر واقعہ یہ ہے، کہ ایسے حالات میں بھی ہم بار بار فیصلہ ارادی پر پہنچ
جاتے ہیں۔ بلکہ یہ فیصلے زیادہ وسیع اہمیت کے ہو سکتے ہیں، جیسا کہ مثلاً سیر کا تہیہ
نہر رو بیگون کے عبور کا تھا۔ لیکن اس قسم کی غالباً تمام سنانوں میں نفسیاتی نوعیت کے
حسب ذیل ایک یا دونوں عوامل موجود ہوتے ہیں، ۱۔ ایک تو توقف و التوا کی تکلیف
حالت اور ۲۔ دوسرے کسی نہ کسی قسم کے عمل کی ضرورت۔ یہ ممکن ہے، کہ عمل کی دو
مختلف راہوں میں سے کسی کا فیصلہ ہم نہ کر سکتے ہوں، ساتھ ہی دوسری طرف بالکل بے عمل
بھی کسی طرح نہ رہ سکتے ہوں، بلکہ بے عملی صراحتہ عمل کی دونوں شقوں سے بدتر نظر آتی ہو ایسی
حالتیں ہم ان دونوں میں سے کسی ایک کو بالکل اس طرح اختیار کر لے سکتے ہیں، جس طرح بلا
انتخاب سگار کے ڈبے سے ایک سگار نکال لیتے ہیں۔ ضرورت عمل کی بنا پر کسی شق کے محرکات کا ضعف

بھی جو بصورت دیگر ناکافی ہوتا، فیصلہ پر پہنچا دینے کے لئے کافی ہو جاسکتا ہے۔ یا پھر نذہب کی تکلیف یا عمل کی ضرورت سے مجبور ہو کر ہم صرب اس راہ کو اختیار کر لے سکتے ہیں جو ہمارے ذہن میں اس وقت سب سے فائق معلوم ہوتی ہے، اس کا اطمینان ہونا ضروری نہیں کہ مزید نامل کے بعد بھی یہی فائق رہی۔ یا ہم ایسے دل میں یہ قرار دے لے سکتے ہیں، کہ کسی غیر متعلق واقعہ سے ہم فلاں فیصلہ کر لینگے۔ مثلاً پیسہ کا گرانہ کہ اگر اس کا تصویر والا لایخ اوپر رہے، لوہم الف کو اختیار کرینگے، نہیں تو ب کو۔ لیکن تعجب ہو گا کہ بار بار ہوتا اس کے خلاف ہے۔ یعنی اگر تصویر والا لایخ اوپر رہتا ہے، لوہم ب اختیار کرتے ہیں، نہیں تو الف۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ اگر اہ ہوتا ہے، کہ آدمی اپنے عمل کا فیصلہ ایسے بے دھنگ اور نامنقول طریقہ سے کرے۔ لیکن اکثر یہ ہوتا ہے، کہ حول ہی ہم اتفاق کی طرف رجوع کر چکے ہیں، اور ایک سبق کے موافق نتیجہ برآمد ہو چکا ہے کہ دوسری سبق کے محرکات ذہن میں مقابلہ کے لئے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں، یہ مقابلہ ان مخالف محرکات سے نہیں ہوتا، جو پہلے سے تامل میں موجود تھے، بلکہ اس بے معنی نتیجہ سے ہوتا ہے جو اتفاق کی جانب رجوع کر لے سے ظاہر ہوا ہے۔ اس طرح ان محرکات کو ایک آئی غلبہ حاصل ہو جاتا ہے، جو فیصلہ ارادی کا موجب بن جاتا ہے۔

بعض اوقات ارادہ عمل تامل پر راہونے سے پہلے واقع ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں ان افعال کے حق میں فیصلہ ہو جاسکتا ہے، جو زیادہ غور و فکر کے بعد رد ہو جائے۔ یہاں بھی کسی نہ کسی شق پر عمل کی ضرورت اور عدم فیصلہ کی بے صبری ہی فیصلہ کے اسباب بن جاتے ہیں۔ لیکن اکثر اس کی وجہ نفس کے کسی وقتی نتیجہ کی شدت ہوتی ہے، جس کی قوت کا منشا مجموعی نظام کردار ہیں، بلکہ وقتی حالات ہوتے ہیں۔

عمل تامل کو جن تغیرات و انقلابات سے گزرنا پڑتا ہے، ان میں اکثر یہ منفرد نتیجہ اپنی وقتی شدت کی بنا پر ایسا غلبہ حاصل کر لیتا ہے، کہ دیگر محرکات کے کامل ظہور کو روک دیتا ہے، جو اکثر ظاہر ہوتے تو اس سے مخالف فیصلہ کا باعث ہوتے۔ جو فیصلہ اس طرح نامتتام تامل کے بعد واقع ہوتا ہے، اس کو علی العموم یہی فیصلہ کہلاتا ہے۔ یہ اس درجہ کا ارادوی ہیں خیال کیا جاتا، جس درجہ کا وہ فیصلہ کامل تامل کے بعد رد نہا ہوتا ہے۔ اس نتیجی فیصلہ پر عمل کرنے والا اکثر یہ جان کر عمل کرتا ہے، کہ آئندہ زندگی میں اس کے پراسوس

ہوگا۔ ترعیب یا اللج میں آجانے کی صورتیں زیادہ تر ایسی ہی ہوتی ہیں جن میں کہ تامل کو دفع نتیجہ کی قوت موقوف و منقطع کر دیتی ہے، ایسی ہی مثالیں یہ ہونا چاہئے کہ فاعل کو یاد دہانی کی صورت میں اس امر کا نہایت تیز احساس ہوتا ہے، کہ جو کچھ میں نے کیا، اس کے خلاف کرنا تھا۔ اور محسوس کرتا ہے، کہ یہ عمل میری حقیقی ذات کے شایان نہیں تھا۔ لیکن اگر وہ ان تمام محرکات کو پوری طرح پیش نظر کر لیتا، جو نا تمام تامل کی بنا پر بے اثر رہے، تو وقتی نتیجہ بجائے پورا ہونے کے دب جاتا تو

۶۔ فیصلہ ارادی کا اثبات

فیصلہ ارادی ایک مرتبہ قائم ہو چکنے کے بعد جس قوت و ثبات کے ساتھ رکاوٹوں کے مقابل میں اپنے کو برقرار رکھتا ہے، اس کی توجہ اس وجہ سے ہمیں ہو سکتی، جو ابتداء اس فیصلہ کی محرک تھی، کیونکہ قائم شدہ فیصلہ کی قوت ثبات، اس کے ابتدائی محرک سے بہت زیادہ بڑھی ہوتی ہے۔ اس کے بہت سے اسباب ہیں۔ ایک تو یہ ہے، کہ جس راہ حل کا آدمی آخری طور پر فیصلہ کر لیتا ہے، وہ تعقل ذات کا جز بن جاتی ہے۔ ”جب میں فیصلہ کر لیتا ہوں، کہ جہانک میرا بس ہے، فلاں مقصد کو حاصل کر کے رہوں گا، تو اس کے حصول کی کوشش درحقیقت میری ذات کے تعقل کا سلم جز بن جاتی ہے۔ اور اس میں ناکامی میری ناکامی یا میری شکست جہاں کی جاتی ہے۔ لہذا رکاوٹوں کے مقابل میں ارادہ کی تائید تقویت کے لئے کہنا چاہئے تمام جنگ آزمائہ جذبات اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ یہ جذبات مختلف افراد میں قوت و نوعیت کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں۔ لیکن جس راہ حل کا ارادہ کیا گیا ہے۔ چونکہ اس کا تصور تمامہ تصور ذات کا جز بن جاتا ہے، لہذا رکاوٹ کے خلاف صرف اس لئے کہ یہ رکاوٹ ہے، تمام جذبات و مہلات خواہ وہ کیسے ہی ہوں صف بستہ ہو جاتے ہیں۔“

”ارادہ کا ثبات و ابرام اس لئے بھی، اکثر بہت زیادہ، بڑھ جاتا ہے، کہ توقف و تدبیر کی حالت سے آدمی نکلتا چاہتا ہے۔ کیونکہ تدبیر بذات خود نہایت ناگوار ہے، اور جب ہم ارادی فیصلہ کے ذریعہ سے ایک بار اس سے نکل آتے ہیں، تو

پھر دوبارہ اس میں مبتلا ہونے سے گھبراتے ہیں۔ علاوہ ہر فیصلہ کے بار بار اسکو بدلنا اور مدت تک عدم فیصلہ میں پڑے رہنا، زندگی کے کاموں میں حد درجہ مارج و محض ہوتا ہے۔ جو شخص اپنے دل میں ایک فیصلہ کر لیتا ہے، وہ ایسے شخص کی بنسبت بہت زیادہ کا سبب ہوتا ہے، جو ہمیشہ لیت و لعل میں پڑا رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ بہت سے لوگ جو کچھ طے کر لیتے ہیں، اس پر صرف اس لئے پختہ رہتے ہیں کہ بس طے کر لیا ہے۔ اس سبب کو معاشرتی تعلقات سے بہت قوت پہنچتی ہے۔ کیونکہ اگر ہم ضعیف الارادہ اور ڈانوا ڈول طبیعت کے ہوں، تو کوئی شخص ہم پر بھروسہ نہ کرے گا، اور ہم حقارت کی نظر سے دیکھے جائیں گے۔ اس طرح محض اپنی عزت کا خیال ہی ارادہ کو بہت کچھ مبہم و پختہ بنا دے سکتا ہے۔

جو فعل کسی ارادہ کا نتیجہ ہوتا ہے، اس سے بھی اس ارادہ میں بے تنگی پیدا ہوتی ہے جو نہی ہم نے یہ تہیہ کیا، کہ فلاں کام کریں گے، فوراً ہم ایسے خیالات و اعمال کو اس تہیہ کے مطابق کرنے لگتے ہیں۔ جس کی بدولت طے کردہ راہ عمل کے ہم اور زیادہ پابند ہوتے جاتے ہیں۔ اس کو چھوڑنا ہمارے انتظامات کی برہمی کا باعث ہو گا، دوسرے جو توقعات قائم کر چکے ہیں، ان کو مایوسی ہوگی، اور خود ہماری ذہنی فعلیت جس رخ پر بہ رہی تھی، اس میں روک پیدا ہوگی۔ جس قدر زیادہ ہمارا ذہن کسی ایک سے چمچٹکتا ہے، اسی قدر زیادہ اس سے پھیرنے میں تکلیف ہوتی ہے۔ اگر نفسیات پر لکھ دینے کے بجائے وحشیوں کے عادات و رسوم کی تحقیق کے لئے جو نگنی جانے کا ایک بار میں نے فیصلہ کر لیا، تو میری ذہنی فعلیت تمام تر اس فیصلہ کی سمت بہنے لگتی ہے۔ میں وحشی قبائل اور خصوصاً نیوگنی کے متعلق کتابیں پڑھنا شروع کر دیتا ہوں۔ سامان سفر کے انتظامات، کام کی نوعیت، اس میں جس طرح کے خطرات پیش آنے والے ہیں، جن لوگوں کے ساتھ ملکر مجھ کو کام کرنا ہے، غرض اس قسم کی باتوں میں ذہن متغول و منہمک رہتا ہے۔ یہ اسہا کہ جس قدر بڑھتا جاتا ہے، اُسی قدر میرے ارادہ میں بے تنگی آتی جاتی ہے۔ اس میں خلل ڈالنا تمام انتظام میلانات کو برہم کر دیتا ہے، جس میں کہ ذہن اب تک اکجھا رہا ہے۔ لہذا اس طرح میں اپنے کو ایک خاص فیصلہ کا اتنا پابند

کر لیتا ہوں، کہ پھر اس سے ہٹنا ناممکن ہو جاتا ہے ۶

لیکن اس قسم کے اسباب سے ثباتِ ارادہ کی کامل توجیہ نہیں ہوتی۔ بلکہ بہت سے انفرادی اختلافات و راتِ یرمبی ہوتے ہیں، جن کی توجیہ نفسیاتی تعلیمات سے نہیں ہو سکتی کیونکہ بعض آدمیوں میں تنزلِ ارادہ ایک خلقی شے معلوم ہوتی ہے۔ وہ گڑگڑ کی طرح رنگ بدلنے رہتے ہیں، اور ان پر کبھی بھروسہ نہیں کیا جاسکتا۔ بخلاف اس کے بعض آدمی اپنے فیصلوں کی ایسی ہٹ اور سختی کے ساتھ پابندی کرتے ہیں، جو مار ہا قطعاً نامعقول ہوتی ہے۔ بعض لوگ سید الہی خود رائے وضعی ہونے میں اور بعض مددِ بابِ الرائے اور ڈالو ڈول ۶

۷۔ عمل بمقابلہ انتہائی بعض ارادے صرف کوستنس ہی سے پورے ہوتے یا قساکم مراحت ۶ رہتے ہیں۔ یہ خاص کر اس صورت میں ہوتا ہے، جبکہ مسئلہ ارادوی وقتی ذات کے ایک تند بد نتیجے کے مقابلہ میں، کردار کے کسی عام اصول

یا نصب العین کا نتیجہ ہو۔ پروفیسر جیمس نے اس پر بہت زور دیا ہے، کہ ”ارادے کی تمام دشوار صورتوں میں (جبکہ ہمارے محرکات سستہ زیادہ غیر معمولی اور نصب العین ہوں) ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ جو راہ عمل ہم نے اختیار کی ہے، وہ گویا سب سے زیادہ مراہ کی راہ ہے، اور جس ادنیٰ راہ عمل کو ہم ترک کر رہے ہیں، وہ زیادہ آسان ہے۔ جو شخص نستر کے وقت درد و تکلیف کو ضبط کرتا ہے اور رونا کرنا نہیں، یا جو شخص مص تشاسی کی خاطر لوگوں کی لعنتِ ملامت کا اپنے کو ہدف بناتا ہے، اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا اپنے کام میں وہ انتہائی مراحت کا مقابلہ کر رہا ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ میں نے اپنے تہیجات و تحریکات کو مغلوب و مفتوح کر لیا۔ بخلاف اس کے شرابی، یا سست و کاہل اور بزدل آدمی کبھی یہ نہیں کہتے، کہ انھوں نے اپنی پرہیزگاری یا چستی و چالاکی اور جوان مردی پر فتح پالی ہے ۶

اس میں شک نہیں کہ پروفیسر جیمس نے یہاں جن واقعات کو بیان کیا، وہ صحیح ہیں۔ لیکن آگے چل کر وہ ان واقعات کو مسلکِ اختیار کی تائید میں بطور تہادت پیش کرتا ہے ۶

کیونکہ اگر ارادہ مخفی سابق کے لمبائی حالات کا نتیجہ ہو، تو اس میں کم سے کم مزاحمت پائی جانی چاہئے، لیکن مذکورہ بالا صورتوں میں آدمی کو ربا دہ سے زیادہ مانتہائی مزاحمت سے دوچار ہونا پڑتا ہے، خواہ ایک نئے جزی کی مداخلت کو مستلزم معلوم ہونا ہے۔ لیکن اس نتیجہ کو قبول کرنے سے پہلے، احتیاط و ہوشیاری کے ساتھ، مذکورہ بالا تجربہ کی تکمیل ضروری ہے، جس پر یہ نتیجہ مبنی ہے کہ

اوپر جو تقی فصل میں ہم نے کہا تھا، کہ جب فیصلہ ارادی ایک مرتبہ قائم ہو چکta ہے، تو اس کے درمخالف میلانات طلب یا تو سرے سے فنا ہو جاتے ہیں، یا ان کی حیثیت صرف ال دستواریوں اور رکاوٹوں کی رہ جاتی، جو ہمارے فیصلہ کی راہ کھیل میں آتی ہیں، مخالف میلانات کا فنا ہو جانا یا دستواریوں کی حیثیت میں انکا باقی رہنا یہی دو شقیں ہیں، جو علی الترتیب راہ عمل میں کم سے کم یا زیادہ سے زیادہ مزاحمت سے تعبیر کی جاتی ہیں لیکن ان کا فنا ہو گیا باقی رہنا ایسے حالات کی موجودگی یا موجودگی پر منحصر ہوتا ہے، جن پر ہم کو کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ اس کی سب سے معمولی صورت وہ ہے، جس میں کہ ہم کسی موجودہ عضوی جواہتس، مثلاً شراب کی طلب کے خلاف ارادی فیصلہ کریں۔ خود اس طلب کی بقا ایسے عضوی حالات کے تابع ہوتی ہے، جن کا عمل بین فیصلہ کے وقت اور اس کے بعد دونوں حالتوں میں قائم رہنا ہے۔ لہذا ایرو فیسر جیس کی اصطلاح کو استعمال کر کے کہا جاسکتا ہے، کہ ارادہ اس لئے دستوار، ہوتا ہے، کہ اس کے قائم کرنے اور پورا کرنے دونوں میں مستقل و متواتر رکاوٹ کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر فیصلہ حیوانی اشتہا کے موافق ہو، تو مخالف محرکات رکاوٹوں کی حیثیت باقی رہنے کے بجائے سرے سے فنا ہو جاتے ہیں۔ نہ تو ان کو عضوی حالات باقی رکھتے ہیں، نہ اور حالات کی بنا پر یہ ذہن میں دخل پاتے ہیں۔ جہاں آدمی نے ترغیب و تحریص میں، اگر شراب کا پیالہ منہ سے لگایا، کہ تمام وہ خیالات، جو پہلے اس کو شراب نوشی سے روکے ہوئے تھے، رخصت ہو جاتے ہیں۔ علاوہ بریں شراب خود، بستر طیکہ کافی مقدمہ میں پی لگئی ہو، کراہیت یا اجتناب کے رہے ہے، آثار کو فوراً محو کر دیتی ہے۔ اس طرح پینے کا فیصلہ کرنے میں آدمی لقیئاً کم سے کم مزاحمت کی راہ اختیار کرتا ہے، بلکہ ممکن ہے، کہ سرے سے کوئی مزاحمت نہ ہو۔ بخلاف اس کے جو شخص اپنی اشتہا کو روکنے کا

بھی تامت ہوتا ہے، کہ یہ حالات کافی نہیں ہیں اور کوئی نیاز (جیسا کہ اختیار بہ فرض کرتے ہیں) فیصلہ ارادی کی توجیہ کے لئے ضروری ہے۔

۸۔ ارادہ اور فعلیت فیصلہ ارادی کا نتیجہ عموماً کوئی نہ کوئی ایسا فعل ہوتا ہے، جس سے یہ جمالی کر کے دھس میں کہ ارادہ صرف فکر و خیال کو یکسو کرتا ہے، یہاں ہم کو

ارادہ اور جمالی حرکت کے تعلق پر غور کرنا ہے۔
مبطلہ ارادی کے لئے بحیثیت ایک نفسی واقعہ کے، حرکی اثر کا پایا جانا لازمی نہیں ہے۔ کیونکہ در کسی خاص حالت شعور کی نوعیت و ماہیت کا سوال اس سوال سے بالکل جدا کا ہے کہ جسم اور ماحول پر اس حالت شعور کا فلاں اثر مرتب ہو گا یا نہیں۔ مثلاً اگر بارود میں دیا سلائی لگا کر میں اس کو اڑا دیے گا ارادہ کروں، تو میرے ارادہ کے ارادہ میں اس سے کوئی کمی نہ واقع ہوگی، کہ دف پر دیا سلائی بجھ گئی یا بارود سرد تھی، اس لئے نہ اڑ سکی۔ علیٰ ہذا اس سے سمجھی ارادہ کے ارادہ ہونے میں کوئی کمی نہیں ہو سکتی، کہ میرے عضلات نہ کام دیں۔ یا ان کا فعل میری مرضی کے خلاف ہو۔ بلاشبہ حاصل حاصل احوال شعور کے مطابق اعضا، جسم میں حرکات کا پیدا ہونا، ہماری بقا کے لئے لازمی ہے، لہذا اعضا، جسم اور احوال شعور کا یہ تعلق نفس اس شعوری حالت کا کوئی اصلی جز نہیں، جو ان حرکات یا واقعات سے پہلے پائی جاتی ہے جب شعوری حالت وہ ہو، جس کو ارادہ کہا جاتا ہے تو ذات متاع کے پیش نظر ایسے حرکات جسم کا ہونا البتہ ضروری ہے، جن کا وقوع عملاً یقینی یا کم از کم ممکن ضرور ہو۔ کیونکہ اس قسم کا یقین ارادی حالت کا لازمہ ہے۔ لیکن بس نفس اسی یقین کا بجائے خود شعور میں موجود ہونا کافی ہے۔ اس کے واقعی صدق و کذب سے مطلب نہیں۔ لہذا بارود کو اڑانے کا ارادہ کرنے میں ہمارا یہ سمجھنا بس ہے، کہ یہ آگ یک طے کرنے کے لئے کافی خشک ہے، یہ بالکل ضروری نہیں کہ فی الواقع یہ اتنی خشک ہو کہ آگ پڑ ہی گئے لیکن بالعموم یہی ہوتا ہے، کہ ارادہ کے بعد اس کے مطابق حرکات صادر ہوتی ہیں۔ یہ کیونکر ہوتا ہے؟ اس سوال کا یر و فیسر جیمس نے جو جواب دیا ہے، وہ تشفی بخش

کہ وہ کیا کرنے والا ہے۔ عمل کی مقدار پر اس ممکن احتمالات کی حقیقت سے ذہن کے سامنے ہوتی ہیں فیصلہ ارادی کے ساتھ یہ یقین پیدا ہوتا ہے کہ ان میں سے فلاں احتمال یا شق کو پورا کرنا ہے۔ یہی وہ یقین ہے جو فعل کے تصور کو ذہن پر ایسا غالب کر دیتا ہے جس کی بدولت یہ عمل میں آتا ہے۔

اس کی بہترین توضیح تنویدی (ہینٹنک) حالت کی مثال سے ہو سکتی ہے۔ لوگ جانتے ہیں کہ معمول تنویم الفغالی طور پر عامل کی تمام اثر آفرینیوں کو پورا کرتا ہے اس عمل کی حالت میں خاص حدود کے اندر رہ کر معمول کے ذہن میں کسی فعل یا مجموعہ افعال کا صرف تصور پیدا کر دینا ہی اس کے پورا کرنے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ مثلاً معمول سے پس کہو کہ وہ اپنی آنکھیں یا اپنا منہ نہیں کھول سکتا..... اور وہ فوراً ان افعال کے ناقابل ہو جائیگا، اس سے کہو کہ وہ خنجر، شیر، بچہ یا جولین سیر رہے، اور وہ انہی کی کسی حرکتیں کرنے لگیگا۔ ایسی حالت میں معمول چوری، دغا بازی، آتش زنی یا قتل کی مجرمانہ اثر آفرینیوں تک کو پورا کر دیتا ہے۔ اگر کوئی تصور کا ذہن میں پیدا کر دینا اس نتائج کے لئے کم و بیش کافی ہو جاتا ہے، تاہم اگر عامل ایسے معمول کے ذہن میں بہ اوجہ داخل کر دے، کہ وہ فلاں شخص ہے، یا فلاں کام کرنے والا ہے، نو ان نتائج کا حصول بہت زیادہ یقینی و قطعی ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر آفرینیوں کی صورت زیادہ تر اس طرح کا اذعان پیدا کرنا ہوتی ہے کہ ”تم بہ کر دگے“ یا ”تم یہ نہ کر دگے“ جب معمول کو ایک ماریقین آگیا کہ وہ فلاں راہ عمل اختیار کر لیا، تو پھر دوسری شقوں کے تصورات دب جاتے ہیں، اور اس راہ پر عمل پیرا ہو جاتا ہے۔

فیصلہ ارادی سے کسی خاص راہ عمل کے تصور جو غلبہ یا قوت حاصل ہوتی ہے، وہ دراصل اسی یقین پر مبنی معلوم ہوتی ہے کہ دیگر احتمالات کو چھوڑ کر فلاں شق یا احتمال کو ہم اختیار کرینگے۔

۱۔ غیر ارادی فعل اور صحیح سہمی میں غیر ارادی فعل وہ ہے، جو کسی فیصلہ ارادی کے خلاف واقع تصورات ہو۔ مثلاً میں نے بلیر ڈکی گیند پر ایک خاص ضرب لگانے کا تنبیہ کیا،

مگر میں دقت پر میرا ہاتھ اس طرح بہک گیا، کہ گیند کی حرکت میری مرضی کے خلاف ہوئی، تو میرا یہ فعل صحیح معنی میں ایک غیر ارادی فعل ہے۔ لیکن یہاں ہماری بحث کو اس قسم کی صورتوں سے تعلق نہیں، جس میں کہ ارادہ کسی اتفاقی وجہ سے پورا نہیں ہونے پاتا، بلکہ ہم کو اس صورت سے بحث ہے، جس میں کہ ارادہ کی ناکامی کا باعث کوئی مخالف نتیجہ ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ سیاہیوں کا ایک دستہ تاریکی میں ایک ٹیکہ پر اس ارادہ سے چڑھ رہا ہے، کہ اچانک قلعہ پر چھا با مارے۔ کامیابی کی شرط یہ ہے، کہ کسی قسم کی آوار باجائید نہ ہونے یا ئے۔ ایسی حالت میں اگر کسی کو چھینک یا کھانسی آجائے، تو اس کے معنی شکست یا موت کے ہونگے کھانسی یا چھینک کو بڑی حد تک روکے رہنا ممکن ہے، لیکن اگر خراش زیادہ ہو، تو ضبط کی کوشش بالآخر کھانسی کو اور بھی تیر کر دے گی۔ اب سبھی لے نہیں کر لیا ہے، کہ وہ ہرگز نہ چھینکے گا، حالانکہ چھینکنے کا نتیجہ اس درجہ شدید ہے، کہ وہ مبتاب ہو جاتا ہے۔ چھینکنے کا سلطان ابک طلب ہے، اس کو ضبط کرنا باعث تکلیف ہو رہا ہے، اور چھینکنے سے یہ تکلیف رفع ہو جائے گی۔ اب اگر نتیجہ اتنا بے ضبط کر دے کہ چھینک آہی جائے، تو یہ ایک غیر ارادی فعل ہو گا۔

اس صورت میں یہ غیر ارادی فعل تصور کا نہیں بلکہ محسوس احساس کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ اس لئے نہیں واقع ہوتا کہ چھینکنے کا تصور غالب آگیا ہے، بلکہ محسوس اس لئے کہ بلغمی مصل کی خراش تیز ہو گئی۔

لیکن ایک وسیع صنف ایسی مثالوں کی ہے، جس میں کہ ارادہ کی ناکامی تصور کی شدت یا غلبہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔ باوجود ذہن میں اس اذعان کے پیدا ہو جانے کے کہ فلاں کام ہم ہرگز نہ کریں گے، پھر بھی بعض حالات کی بنا پر اس کا تصور شعور پر اس قدر غالب و مسلط ہو جاتا ہے، کہ بالآخر ہم کر ہی گزرتے ہیں۔

ایسا اس حالت میں بھی ہو سکتا ہے، کہ جس شے کا تصور شعور پر غالب ہے اس کی ہم کو دل سے خواہش نہ ہو، بلکہ ممکن ہے، کہ اس کی طرف سے ہم کو شدید نفرت و اجتناب ہو۔ مثلاً ایک شخص کسی بلند مینار کی چوٹی پر کھڑا ہوا، نیچے مچھانک رہا ہے اس کے دل میں خیال آتا ہے، کہ اگر میں اپنے کو نیچے گرا دوں تو کیا ہو۔ اس خیال میں بعض اوقات کچھ ایسی سحر کن دھپسی محسوس ہوتی ہے، کہ اس پر عمل و نتائج عمل کا تصور نہایت

وضاحت کے ساتھ دل میں گھس جاتا ہے، حتیٰ کہ وہ اس بر عمل کے لئے اپنے کو کچھ مضطرب پایا کرتا ہے لیکن ساتھ ہی ممکن ہے کہ اسکے اندر اس عمل کے خلاف نہایت صاف و واضح ارادہ بھی پایا جاتا ہو، اور وہ جانتا ہو کہ اس فعل کا تصور ذاب کے تصور کے مقابلہ میں ہے وہ ایسے دل میں کہتا ہے، کہ میں اس لیے ہرگز نہ کروں گا، ورنہ مر جاؤں گا۔ اور علی العموم یہ ارادی فیصلہ اس طرح تصور پر غالب ہی رہتا ہے لیکن یہ اب بھی صحیح رہتا ہے کہ واضح تصور کی قوت و جامعہ نری نفس ارادہ کے علاوہ دیگر حالات سے ماخوذ ہوتی ہے۔ اور یہ ہمیشہ ممکن ہے کہ اس کے پورے کرنے کا نتیجہ کبھی اس درجہ قوی ہو جائے کہ اسے مخالف ارادہ پر غالب آجائے۔ چنانچہ اس بنا پر بعض آدمی واقفائے کو ایسی حالت میں گرا دیتے ہیں۔

لیکن معمولاً ایسا نہیں ہوتا۔ البتہ امرامی حالتیں یہ ہونا ہے کہ وضع تصور حقیقتہً ناقابل دفع ہو جاتا ہے۔ جس کی وجہ کچھ تو تامل کا نقص ہونا ہے۔ یعنی جو مہلکات طلب اس فعل سے باز رکھ سکتے تھے، وہ پس لیت پڑ جاتے ہیں۔ نیز ہو سکتا ہے کہ انہی کا مجموعی ثقل کما حقہ، ترقی یافتہ نہ ہو۔ لیکن ہم کو ابھی مثالیں بھی ملنی ہیں جہیں یہ توجیہ کام نہیں آتی۔ ان مثالوں میں باز رکھنے والے میلانات کی ناموجودگی نہیں، بلکہ نتیجہ انگیز تصور کی ایجابی قوت فعل کا باعث ہوتی ہے۔ یہ وہی نے ایک آدمی کا واقعہ لکھا ہے، جس کے دل میں اپنی ماں کے قتل کا تصور بندھ گیا تھا اس نے کہا کہ ماں دو میرا رُوں رُوں تیرے احسانات سے جکڑا ہوا ہے، میرا دل تیری محبت سے لبریز ہے، تاہم کچھ دن سے یہ تصور برابر مجھ کو گھیرے رہتا ہے، کہ مجھ کو مار ڈالوں۔ اس خیال نے اس کو اتنا ستایا، کہ گھر جمع کر کر فوج میں نوکری کر لی۔ پھر بھی ایک مخفی بی بیچ اس کو سناؤں بھارتا رہا، کہ فوج سے بھاگ کر گھر جائے اور ماں کو قتل کر دے اس اثنا میں ماں کے قتل کے بجائے، سالی کے قتل کا خیال دل میں جم گیا۔ کسی نے اس سے کہہ دیا، کہ سالی مر گئی۔ لہذا اب گھر لوٹ آیا۔ لیکن گھر میں داخل ہونے ہی کیا دیکھا، کہ سالی زندہ ہے۔ یہ دیکھ کر قتل کا بھوت پھر اس پر سوار ہو گیا۔ اسی دن شام کو اس نے اپنے بھائی سے کہا کہ ایک مضبوط رسی سے مجھ کو اچھی طرح باندھ دو، اور میرا حال ڈاکٹر کا محل سے جا کر کہو۔۔۔۔۔ ڈاکٹر نے اس کو یاگل خانہ میں داخل کر دیا۔ داخلہ سے ایک دن پہلے شام کو اس نے ناظم یاگل خانہ کو لکھا، کہ ”جناب من بس آپ کے ہاں داخل ہونے والا ہوں، میں قاعدہ قانون کی اسی پابندی کے ساتھ رہوں گا، جس طرح کہ فوج میں رہتا تھا آپ

سمجھئے، کہ میں اچھا ہو گیا ہوں، ممکن ہے، کہ بعض اوقات میں خود یہاں نہ کر دوں کہ اچھا ہو گیا ہوں، لیکن آپ میری بات کا کبھی یقین نہ کیجئے گا، اور میرے کسی جیلہ کی بنا پر مجھ کو کبھی آزاد نہ کر دیجئے گا۔ کہو کہ اپنی آزادی سے میں جو کام لوں گا، وہ قطعاً اسی جرم کا ارتکاب ہو گا، جس سے میں کانپ رہا ہوں۔“

یہ تو ایک ایسی مثال تھی، جس میں کہ بندھا ہوا یا دافع تصور عمل میں نہیں آسکتا۔ آسانی سے آسکتا تھا۔ بہت سی اسی طرح کی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں، جن میں کہ یہ واقف عمل میں آگیا۔ مگر یہاں جو اہم بات قابل لحاظ ہے، وہ ذات من حیث مجموع اور انفرادی نتیج کی جنگ ہے، اول الذکر ارادہ کی جانب ہوتی ہے، اور ثانی الذکر کی قوت محض ایک ایسے تصور سے، ماخوذ ہوتی ہے جو امراضی حالات کی بنا پر ذہن یا شعور میں جم گیا ہے۔ ایسی صورتوں میں جو میلان طلب، ارادہ کی راہ میں مزاحم ہوتا ہے وہ ابتداءً شعور میں کسی تصور کے جم جانے ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ خود تصور کا جننا اپنے مطلوب کی خواہش پر مبنی نہیں ہوتا۔ لیکن امراض کے برخلاف غیر ارادی افعال کی روزانہ معمولی حالات میں جو صورتیں پیش آتی رہتی ہیں، ان میں تصور کا جننا کسی ایسی شدید اشتہا یا ہيجان پر مبنی ہوتا ہے، جو عصبی حالت سے پیدا ہوتی ہے۔ مثلاً بقول مسٹر شاٹل کے یہ ہو سکتا ہے، کہ ایک شخص کو شراب یا امون کی طلب ہو، اور جو تفورات یا خیالات اس کی تشریح کی فکریں ہیں، وہ بالآخر ناقابل دفع ہو جائیں۔ ایسی صورت میں، چار احتمالات یا استقفس ممکن ہیں:

ایک تو یہ ہے، کہ جس وقت آدمی شراب پی رہا ہے، اس وقت اس کا پینامیج ارادہ کے خلاف ہو۔ لیکن ایسا غالباً بہت کم ہوتا ہے۔ بلکہ علی العموم ہوتا یہ ہے، کہ جب کوئی نتیجہ، اس قوی ہو، کہ عمل میں آجائے، تو ساتھ ہی وہ اس کی قوت بھی رکھتا ہے، کہ مخالف ارادہ کو دبا دے۔

دوسری نکتہ یہ ہے، کہ اس فعل سے بچنے کا آدمی نے پہلے نہیں کیا تھا لیکن اس کے وقوع کے وقت محالاً نتیجہ اتنا شدید قوی ہو گیا، کہ سارے شعور کو چھالیتا ہے اور سابقہ نہیہ یا ارادہ عارضی طور پر دب جاتا ہے۔ ایسی صورت میں اس فعل کو غیر ارادی یعنی

مخالف ارادہ) کہنے کے بجائے بلا ارادہ کہنا چاہئے۔ لیکن زیادہ وسیع نقطہ نظر سے ہم اس کو بھی غیر ارادی ہی کہہ سکتے ہیں، کیونکہ اس کا وقوع بھی ارادہ کے خلاف ہی ہوتا ہے، گو یہ ارادہ مقوی دیر کے لئے دب جاتا ہے اور ارتکاب فعل کے بعد فوراً ہی ندامت کی صورت میں پھر سنوریں اٹھ آتا ہے۔

تیسری شق یہ ہو سکتی ہے، کہ فیصلہ ارادی پر پہنچنے سے پہلے فعل واقع ہو جائے محرکات میں ابھی جنگ جاری ہے، کہ اسی اثنا میں حیوانی اشتہا کا تصور اتنا واضح و شدید ہو جاسکتا ہے، کہ تامل کا کام ختم ہونے سے پہلے ہی عمل میں آجاتا ہے۔ ایک شخص ابھی تامل کر رہا ہے کہ شراب پیئے بار پیئے، کہ اتنے میں اس کا عضوی ہیجان پیسے کے تصور کو اس درجہ واضح کر دیتا ہے، کہ مینے نہ پیسے کا فیصلہ کر لے سے پہلے ہی وہ چلانا شروع کر دیتا ہے۔ یہ فعل غیر ارادی ہوگا، کیونکہ یہ ارادہ قائم کرنے میں خلل ڈالتا ہے۔ نیز اس سے عمیق تر غموم میں بھی یہ غیر ارادی ہو سکتا ہے۔ وہ اس طرح کہ آدمی کی طبیعت و فطرت ایسی واقع ہو، کہ اگر کامل تامل سے پہلے اس فعل کا وقوع نہ ہو جاتا، تو وہ یقیناً اس کے خلاف ہی ارادہ کرتا۔

چوتھی شق یہ ہے، کہ عضوی ہیجان حقیقی ارادہ کا محرک ہو سکتا ہے، اور اس لئے اس کا فعل بوقت وقوع ارادی فعل ہو سکتا ہے لیکن ساتھ ہی ایک معنی کر کے ایسا فعل غیر ارادی بھی خیال کیا جاسکتا ہے۔ ایون کھالینے یا شراب کے پی لینے سے جن مجموعی اغراض کو شکست ہوئی ہے، ان میں اور حیوانی اشتہا میں (اسکے نسبتاً ایک انفرادی نتیجہ ہونے کی حیثیت سے) موازنہ کیا جاسکتا ہے۔ اگر اشتہا الگ کر لی جاتی تو مجموعی ذات پھر بھی ماتی رہتی دوسری طرف اگر وہ تمام اغراض، جو ایون یا شراب کے نشہ میں مبتلا ہونے کے مخالف ہیں الگ کر لئے جائیں تو بجز اس فاسد اشتہا کے اور کچھ یہ مشکل ہی باقی رہ جاتا ہے، بناؤ علیہ اس فعل کے ارادی ہونے کا انکا دایک معقول بات ہے۔ کیونکہ اس کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ اس وقت کا ارادہ زندگی کے عام ارادہ کے موافق نہیں ہے۔ اسی لئے اوقات ارتکاب کے مابین کا زمانہ ندامت کی تلخی میں گزرتا ہے۔ خیال یہ کیا جاتا ہے، کہ فاسد ہیجان خود اپنی انفرادی شدت کی بنا پر تامل کو کامل نہیں ہو لے دیتا، اور انسان کی فطرت میں طلبی میلانات کا ایک ایسا وسیع نظام پایا جاتا ہے، جن کو اگر شعور میں ترقی کا معقول

موقع ملنا، تو یہ ارادہ کو مرد قلعی کر دے، خواہ عمل کو قطعی نہ بنا سکتے۔ بلاشبہ اگر زیر بحث سوال کو ہم اس لفظ نظر سے دیکھیں، تو کسی فعل کا ارادی یا غیر ارادی ہونا محض فرق مدارج کی بات ہے۔ اس صورت میں ہم کالچ جیسے شخص کی امیون خوری کو گو با ایک خارجی ستائمت ماسود اتفاق سمجھتے ہیں، کیونکہ یہ فعل ان لفظ العینی جیالارنا کے متناہی ہے، جن سے ہمارے نزدیک امیون کھانے کے مرتکب کی حقیقی ذات بنتی ہے۔ اور اس لحاظ سے ہم امیون خوری کا جواب وہ کالچ کو ماننا نہیں جانتے، جبکہ اس کم بخت طلب کو جس نے کہ کالچ کو غلوب کر لیا۔ بخلاف اس کے جس شخص کی فطرت ہیست واقع ہو، اس کے حق میں ہمارا مصلح اس سے بالکل مختلف ہو گا۔

۱۰۔ ضبط نفس | ادبر آخری فعل میں عرادی افعال کی جتنی صورتوں پر ہم نے بحث کی، وہ سب کی سب ضبط نفس ہی کی کئی کی صورتیں ہیں۔ ضبط نفس کے معنی

وہ ضبط ہے جس کا منشا بہ حیثیت مجموعی نفس یا ذات ہو، اور اس مجموعی ذات کو قائم و متین کرنا ہو۔ یہ ضبط نفس کسی شخص میں اس حد یا درہ تک ہو جو دیکھا جاسکتا ہے، جس حد تک کہ وہ کسی خاص سلطان کو تعقل ذات، اور میلانات طلب کے اس نظام کے ماتحت رکھ سکتا ہے، جس پر کہ تعقل ذات مشتمل ہوتا ہے۔ اس ضبط نفس میں ناکامی کا باعث حسب ذیل دو اسباب میں سے ایک یا دونوں ہو سکتے ہیں۔ ایک طرف تو کسی انفرادی تہیج کا شدید علیہ تعقل ذات کے وافی ظہور کو روک سکتا ہے، خواہ بجائے خود یہ کامل طور پر منضبط و تشکیلی یافتہ ہی کیوں نہ ہو۔ دوسری طرف یہ ہو سکتا ہے، کہ اس نفس کا مشاؤد شعور ذات کی ماکامی ترقی باوہ عضوی حالات ہوں، جو زیادہ تر امراضی نوعیت رکھتے ہیں، اور جو ذات میں بے انضباطی پیدا کر کے، اس کی کامل ترقی کو روک دینے ہیں۔ بقول ڈاکٹر کلاوسٹن کے ”یا نو سوار اس قدر کمزور ہے، کہ وہ معمولی گھوڑے کو بھی قابو میں نہیں رکھ سکتا، یا گھوڑا اس قدر مضبوط ہے، کہ کوئی سوار اس کو نہیں جلا سکتا۔ یہ دونوں حالتیں خالص دماغی خلل کا نتیجہ ہو سکتی ہیں۔ ایک دیوانہ کمزور دماغ کا آدمی کسی تکمیلی چیز کو دیکھ کر اسٹپا لیتا ہے۔ جو محرکات دوسرے لوگوں کو ایسے مصل افعال سے باز رکھتے ہیں، وہ ان دیوانوں پر کارگر نہیں ہوتے۔ میں ایک آدمی کو جانتا ہوں، جس نے جوری کی، لیکن اُس نے کہا، کہ جو شے اس نے جرائی، اس کی خواہش اُس کو مطلق نہ تھی، یا کم از کم اس خواہش کا شعور نہ تھا۔ مگر اس کا

ارادہ معطل تھا، اور وہ ملک با قبضہ کی معمولی خواہش کو، جو آسانی فطرت کا خاصہ ہے، دبا نہ سکا، پر دوسرے جس نے یہ لکھا ہے، کہ ”صرف دہوانے یا یا لگوں ہی کا یہ حال نہیں ہوتا“ کہ وہ تہیج پر فوراً عمل کر بیٹھنے، با ضبط و مداحب میں کچے ہوتے ہیں۔ تم جس شرابوں کو چاہتے ہو، ان میں سب نہیں آدموں ہی سے بوجہ دیکھو، کہ وہ بار بار تخریص میں کہوں منبلا ہو جاتے ہیں، وہ کہیں گے، کہ اکثر اوقات وہ خود نہیں بتلا سکتے، کہ کہوں۔ ان کے حق میں یہ گویا ایک قسم کا دورانِ سر ہے۔ ان کے عصی مرا کر کی حالت بدر در کی سی ہو جاتی ہے، جو جام و صراحی کے ہر خیال کے لئے کھلی ہوئی ہے۔ یہ لوگ شراب کے لئے تشنہ نہیں ہوتے، بلکہ تمکس ہے، کہ اس کا ذائقہ ان کو ناگوار معلوم ہوتا ہو، اور پوری طرح یہ نظر آ رہا ہو، کہ کھل ان کو ابے فعل پر مدامت ہوگی۔ لیکن حب وہ شراب کو دیکھتے یا اس کا خیال کرتے ہیں، تو ابے کو اس کے سبب یہ مالک نار پالے ہیں، اور طبع کو روکتے نہیں۔ بس اس سے زیادہ تمکس اسفسار کے جواب میں وہ کچھ نہیں کہہ سکتے، اس کے برعکس صورت کی عمدہ مثال اس مذکورہ بالا آدمی کی ہے، جس کے دہس میں اپنی ماں کے قتل کا جہاں جم گیا تھا، ایسی صورت میں عقل فانی اگرچہ بوری طرح منضبط ہوتا ہے، اور آسانی سے ظہور پذیر ہو جاتا ہے۔ پھر بھی ایک غیر معمولی طور پر شدہ دلچسپی کے مقابلہ میں ایسے کو بے بس پاتا ہے کہ

لفوریں تشکیل کا عمل (بس کے ذریعہ سے عقل ذات نشو و نما پاتا ہے) ندر کی ہونا ہے، اور مختلف اشخاص میں یہ مختلف مراح کے ساتھ پایا جاتا ہے جس قدر زیادہ یہ منضبط و منظم ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ موثر ہوتا ہے۔ اسی لئے ضبط النفس سب سے زیادہ اس شخص میں ہوتا ہے، جس کی زندگی کردار کے عام اصول اور نصب العین کے ماتحت ہوتی ہے۔ لیکن اس کے لئے عقلی شعور کے ظہور و ترقی کی ضرورت ہوتی ہے، جو بچوں اور وحشیوں میں مفقود ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ بچے اور وحشی بڑی حد تک تہمت ہی کے غلام ہوتے ہیں، ان میں نال کی قوت نسبتاً کم ہوتی ہے، اور ان کے افعال وقتی حالات کے پیداکردہ طلبی میلان کے تابع ہوتے ہیں۔ دورانہ نشی کا ان میں کم وجود ہوتا ہے۔ ان کے فعل کا جو ذات فیصلہ کرتی ہے، وہ

مجموعی ذات نہیں ہوتی بلکہ اس کا غالب جز وقتی ذات ہونی ہے۔ اسی طرح دشتی آدمی اپنا سارا سرمایہ حال نذر کر دیتا ہے، اور مستقل سے بے خبر رہتا ہے۔ وہ انقباض و استقلال کے ساتھ کام نہیں کر سکتا۔ وہ کسی وقت رویہ حاصل کر لے یا کسی اور وقتی مقصد کے لئے محنت و جانفشانی کر سکتا ہے، لیکن جہاں یہ فوری مقصد حاصل ہو گیا، پھر وہ کام کا خیال نہیں کرتا، بلکہ صرف حاصل شدہ مقصد کے لطف و لذت میں بیٹ جاتا ہے۔ وہ کسی ایسی دور دراز غابت کے لئے بہ مشکل ہی کوشش کر سکتا ہے، جس کے حصول کے لئے ایک طویل مدت تک مستقل دہیم عمل کی ضرورت ہو۔ جو مقاصد کم از کم فی الجملہ فوراً پورے ہو جاسکتے ہیں، صرف وہی اسکے عمل پر موثر ہو سکتے ہیں اسی لئے وہ وقت کی کوئی قیمت نہیں سمجھتا۔ جس وقتی مقصد کے لئے وہ کوستاں ہوتا ہے۔ وہ اسکے نزدیک اضافی کے بجائے ایک حقیقی اہمیت رکھتا ہے۔ وہ اسکو زندگی کے بار بار کا صرف ایک جو نہیں خیال کرتا، کیونکہ کامیابی کا ماتحت رہنا چاہئے۔ وہ کسی معاملہ کو صرف پورا کرنے کی ضرورت نہیں محسوس کرنا، تاکہ دوسرے معاملات کے لئے وقت نکل سکے۔ اسی لئے وہ ایک سمدن مغربی آدمی کے لئے سخت تکلیف دہ ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ اکثر کسی حقیقی لین دین میں بیجا بوقت و وقت کو صرف کر دیتا ہے۔ اس قسم کے فقرے کہ ”وقت دولت ہے“ دشتی پر کوئی خاص اثر نہیں رکھتے۔ یہی حال بچوں کا بھی ہوتا ہے۔ ہاتھ کی ایک چڑیا ان کے نزدیک جھاڑی کی ہزار کے برابر ہوتی ہے کہ

۱۱- ارادی توجہ | ارادی فیصلہ بانو خاص خاص حسانی حرکات کو وجود میں لانے کا، یا پھر خاص خاص اشیاء کی طرف توجہ کا، تہیہ ہوتا ہے۔ جس حد تک کوئی توجہ

صحیح ارادہ کا نتیجہ ہوتی ہے، اس کو ارادی توجہ کہا جاتا ہے۔ باقی جو توجہ اس طرح نہیں پیدا ہوتی ہے وہ بلا ارادہ یا از خود ہوتی ہے۔ جب ہماری توجہ نہ صرف صریح ارادہ کے بغیر، بلکہ اس کے خلاف ہوتی ہے، تو یہ توجہ محض بلا ارادہ نہیں، بلکہ صحیح معنی میں غیر ارادی یعنی خلاف ارادہ ہوتی ہے۔ ارادی توجہ کی ایک عمدہ مثال ”بعض نفسیاتی اعتبارات سے ملتی ہے، جن میں کہ اعتبار کر لے دالا یعنی توجہ کسی غیر دلچسپ شے پر قائم کرنا ہے تاکہ وہ ان امور کا مشاہدہ کرنے جو توجہ کے اس طرح قائم کر لے کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ وہ اس شے پر توجہ کا تہیہ اسی خاطر کرنا ہے کہ دیکھے اس توجہ کا کیا اثر ہوتا ہے۔ از خود اور ارادی توجہ میں محض فرق ہی نہیں ہے، بلکہ ان دونوں میں مخالف پایا جاتا ہے۔ ہر شخص لامحالہ زحمت و کوفت سے بچنا چاہتا ہے۔ لیکن کسی

کا نفس اس درجہ منقبض و تربیت یافتہ نہیں ہوتا، کہ وہ جب چاہے، حسب ارادہ اپنے حلال کو لا علاج مصدق اور ناگزیر بریشانی سے ہٹا دے۔ مثلاً جب کثرت کار کی سائر ہمارا تشنگا ہوا و مانع رات کو بھی اسی سے کی اور صبر میں مبتلا ہو جاتا ہے جس میں دل بھر کھسار پاتے، تو ہماری کونستس استراحت بے سود ہو جاتی ہے۔ ہم ارادہ کرتے ہیں، کہ محل اسراست حیاتیات کو ذہن سے نکال دیں، لیکن اپنی کونستس کو برابر قائم نہیں رکھ سکتے، اور جہاں اس میں کمی واقع ہوئی، کہ نوجہ کا عمل بھرا جو دس شروع ہو جاتا ہے، اور نیند کا خاتمہ کر دیتا ہے، اور ذہن کی ساری تہذیب و تربیت جس سے کی کامیابی پر موقوف ہے، وہ ارادی توجہ ہے۔ جس میں علی العموم وقت لگتا ہے۔ کسی غیر دلچسپ سے برنوجہ کا عزم اسی صورت میں پورا ہو سکتا ہے، جبکہ بار بار ماکامی کے ماحول کو کوشش جاری رکھی جائے۔ ذہن پہلے بھٹکتا ہے، اور ضرورت ہوئی ہے کہ اس کو بار بار مرکز بر لایا جائے۔ ہم کسی مضمون پر توجہ کا قصد کرتے ہیں، جو ہی برنوجہ اپنا کام شروع کر دیتی ہے، ہمارے ذہن سے خود اس کا اور اس کے محرکات کا خیال نکل جاتا ہے اس کے بجائے اب ہم اُس مضمون کا خیال کر لے لگتے ہیں، جس کے مطالعہ کا قصد کیا تھا۔ لیکن یہ مضمون دھبا کہ مرض کیا گیا ہے، چونکہ غیر دلچسپ ہوتا ہے، اس سے توجہ کو قائم نہیں رکھ سکتا۔ لہذا ہمارے حالات رہ رہ کر مرکز سے بھٹک جاتے ہیں، اور نوجہ کی از سر نو کوشش سے ان کو مجتمع کرنا پڑتا ہے۔ توجہ اور عدم نوجہ کی یکساں اس وقت تک جاری رہ سکتی ہے۔ جب تک کہ آدمی تنہا کر کام کو جھوڑ نہ دے دوسری طرف بہ ہو سکتا ہے، کہ جس قدر مضمون سمجھ میں آتا جاتا ہے، دلچسپی بڑھتی جاتی ہے۔ جب ایسی صورت ہو، تو نوجہ کی مدت قیام تدریجاً طویل ہوتی جاتی ہے، یہاں تک کہ بالآخر عدا کو کوشش کی ضرورت نہیں رہ جاتی۔ جیسا کہ ارادی توجہ کا کام ایسی صورتوں میں یہ ہوتا ہے، کہ از خود یا بلا ارادہ توجہ کو بیدار کر دے۔ اگر اس کام میں اس کو کامیابی نہیں ہوتی تو اسکا نتیجہ صرف بھٹکن اور تھک رہ جاتا ہے۔ ایک شخص جو اپنی ساری زندگی ایک قطعاً غیر دلچسپ مضمون پر متواتر کوششوں میں صرف کر دیتا ہے، اور اکثر پاگل ہو جاتا ہے، یا خودکشی کر لیتا ہے، تو

۱۔ راقم قرا کی نفسیات تحلیلی جلد اول صفحہ ۲۴۱

۲۔ راقم قرا کی نفسیات تحلیلی جلد اول صفحہ ۲۴۲

نائل کی زیادہ پیچیدہ صورتوں میں توجہ کر لے کے ارادی تہیہ کا بڑا اور اہم حصہ ہوتا ہے۔ ہم اپنی زندگی کے مجموعی نظام کے لحاظ سے متعارض محرکات کی قیمتوں میں موازنہ کر کے بہ معلوم کر سکتے ہیں، فلاں محرک یا مجموعہ محرکات، وہ قوت و اہمیت نہیں حاصل ہو سکتی جو ہولی جائے۔ جب بہ معلوم ہو گیا، تو پھر ہم ارادہ ایسی توجہ کو ایک خاص جانب منعطف کر کے اس محرک یا مجموعہ محرکات میں ضروری قوت و اہمیت پیدا کر سکتے ہیں۔ مثلاً ایک امیدوار جو امتحان کی تیاری میں مصروف ہے، اپنی طبیعت میں بعض دن بیکار سستی پاتا ہے، اور جی چاہتا ہے، کہ آج کچھ نہ پڑھے لکھے بلکہ لوں بیکاری بالفریح میں گزار دے۔ شروع میں ممکن ہے کہ اُس کے دل میں وہ خیالات نہایت دماغی ہوں، جن کی بنیاد پر ایسا کرنا نامناسب ہے، لیکن ساتھ ہی ہو سکتا ہے، کہ وہ یہ بھی جاننا ہو، کہ اگر ان خیالات کا لحاظ نہ لیا جائے، تو بالآخر اس کو پچھنا ناگزیر آئے گا۔ ممکن ہے، کہ ابتداءً بہ خیال اتنا قوی نہ ہو، کہ امیدوار کو تکلیف کی بجائے کام میں مصروف رکھ سکے، لیکن اس کے لئے پھر بھی کافی ہو سکتا ہے، کہ کام کرنے کے وجہ پر اس کی ارادی توجہ کو منعطف کر دے اور اس طرح ان وجوہ میں وہ قوت و دھیان پیدا کر دے جس کی پہلے کمی تھی۔ اس بالواسطہ طریقہ سے وہ جیسی دستگیری کے ساتھ کام کرنے کے واضح و موثر فیصلہ تک پہنچ سکتا ہے۔ ایسی ہی صورتوں میں ارادہ کی آزادی یا اختیار کا تصور بہت زیادہ نمایاں ہوتا ہے۔ کیونکہ ان صورتوں میں ہم صرف کام ہی کا ارادہ نہیں کرتے، بلکہ ایک معنی کر کے گویا خود ارادہ کرنے کا ارادہ کرتے ہیں۔ اس لئے کام کرنے کا ارادی تہیہ دراصل نتیجہ ہوتا ہے، توجہ کرنے کے ارادی تہیہ کا، اور توجہ کرنے کا ارادی تہیہ براہ راست و صراحتہً ذات من حیث المجموع کے موثر تعقل پر موقوف ہوتا ہے۔

۱۲۔ آزادی یا اختیار یہ سمجھنا چاہئے، کہ ہم لے اس باب میں جو کچھ کہا ہے، اُس سے ارادہ کی اُس آزادی کا انکار لازم آتا ہے، جس کو کہ انسان کا معمولی شعور مقتفی ہے۔ بلکہ ہم لے اس آزادی کی جو نوعیت ہے اُس کے متعلق صرف ایک خاص نظریہ پر جس کو اختیاریت یا اتفاقی اختیار کہا جاتا ہے، ذرا چرچ کی ہے۔ اتفاقی اختیار سے مراد وہ اختیار ہے، جو نفسی قوا میں کے مطابق حیات دہی کے مجموعی عمل کا نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ از خود وجود میں آ جاتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے آزادانہ فیصلہ گویا ایک طرح کی خود درجیز ہوتی ہے۔ جو لوگ اس اختیاریت کے مخالف ہیں، وہ بعض

اوقات ایسے کو جبریہ کہتے ہیں۔ ان میں سے بعض تو اس امر میں اختیار یہ کہ ہم آہنگ ہیں، کہ آزادی نام ہے اتفاقی اختیار کا۔ وہ صرف اس کے منکر ہیں، کہ ایسا اختیار پایا جاتا ہے لیکن ہمارے ان دونوں کے خلاف یہ دعویٰ ہے، کہ آزادی نام ہے خود اپنی ذات یا نفس کی طرف سے اجبار کا، اور اس اجبار سے مراد ضبط نفس ہے ضبط نفس جیسا کہ وسیع مفہول میں ہم اسکی تخریب کر آئے ہیں، ”اس ضبط یا قابو کا نام ہے، جو نفس یا ذات میں حیات الجمع کو اس مجموعی ذات کی تعیین و تحدید پر حاصل ہوتا ہے۔ یہ ضبط کسی شخص میں اُسی حد تک پایا جاتا ہے، جس حد تک کہ وہ جزئی میلانات کو تفصیل ذات کے نظام میلانات سے وابستہ یا اس کے ماتحت رکھ سکتا ہے“ ایک دوسرا طریقہ اس کے بیان کا یہ ہے، کہ افعال اسی حد تک آزادانہ ہوتے ہیں، جس حد تک کہ ان کا منفی و منشا فاعل کی سیرت ہو۔ کیونکہ سیرت نام ہے ذات میں حیات الجمع ہی کی ساخت کا۔ سیرت کا وجود صرف اُسی حد تک ہوتا ہے، جس حد تک کہ حیات متاعرہ کی وحدت و ثبات کا وجود ہوتا ہے، اور جس حد تک کہ یہ وحدت اپنے کو کردار کی ایک منضبط بحسانی میں ظاہر کر سکتی ہے۔ حیوانات کی نسبت مشکل ہی سے کہا جاسکتا ہے، کہ اُن کی کوئی سیرت ہوتی ہے، کیونکہ اُن کے افعال کا متناظر صرف غبر مربوط ہیجانات ہوتے ہیں۔ ”اگر حیوان میں فکر اور گویائی ہوتی، تو یہ اپنے افعال کو اپنی ذات کی طرف منسوب نہ کر سکتا، بلکہ صرف اس با اُس وقت کے کسی ہنگامی نتیجے کی طرف منسوب کرتا، مثلاً انسانوں کی بہ نسبت وحشیوں میں سیرت کم ترقی یافتہ ہوتی ہے۔ کیونکہ ان میں اس کی قوت کم ہوتی ہے، کہ جزئی افعال پر کسی خاص نظام کردار کے نقطہ نظر سے غور کر سکیں۔ سیرت کی ترقی اور آزادی کی ترقی دونوں ایک ہی عمل کے درجہ یا جہات ہیں کسی آدمی کے افعال تو اس کے افعال صرف اسی وقت ہوتے ہیں، جبکہ ان کے کرے میں وہ ”خود“ ہو، یعنی جبکہ انکا مستانہنگامی نتیجے کے بجائے، اس کی مجموعی سیرت ہو۔

اس سے ثابت یہ ہوا کہ آزادی ایک ایسا فنب العین ہے، جو کمال کے ساتھ

۱۷ راقم ہند کی نفسیات تعلیمی جلد اول صفحہ ۶۲۶

علم الاطلاق دینول آف نیگیس (مصنفہ ہے۔ ایس میکزی میسر اڈیسی صفحہ ۹۵ اردوز جبہ علمہ عثمانیہ)

" " " " صفحہ ۹۶ " " " " " "

کبھی منتفی نہیں ہو سکا، اور قبول برودیسرہ ممکن نہی کے یہ نصب العین تحقیق ذات کے نصب العین پر منطبق ہوتا ہے۔ لیکن اصل یہ ہے کہ آزادی ارادہ کا آخری فیصلہ نفسیات کا کام ہے اور نہ اخلاقیات کا۔ کیونکہ اس کی پوری بحث انفرادی نفس کے فکر و ارادہ کے باہمی تعلق اور حقیقت عالم کی تحقیق کو مستلزم ہے۔ اور اس تعلق کی توجہ نفسیات جیسے کسی محدود علم کے نقطہ نظر سے قطعاً ناممکن ہے، جس درزبادہ دیانت و دقت نظر کے ساتھ ہم کسی خاص علم کے اصول سے اس کی توجیہ کرنی چاہتے ہیں، اسی قدر یہ زیادہ صاف ہو جاتا ہے، کہ انہی حیثیت میں یہ ایک معجزہ بلکہ سب سے بڑا معجزہ ہے۔ نفسیات اس کی توجیہ نہیں کر سکتا، کہ کوئی تے شعوری طور پر کسی شخص کی نیت بامراد کیسے بن جاتی ہے۔ باقی رہا یہ کہنا کہ اس کے موجودہ شعور میں ایک ایسی ترمیم و تبدیلی ہو جانی ہے، جو تے کے مماثل ہوئی ہے، تو یہ اس کہنے سے نہایت ہی مختلف ہے، کہ وہ اس تے کا جہاں کرتا ہے، یعنی یہ تے اس کی مراد یا نیت بن جانی ہے۔ ممکن ہے کہ مبرے دانت میں اس وقت دروہور ہا ہو، اور اس کے بالکل مماثل تمھارے دانت میں بھی ہو رہا ہو، لیکن مبرے دانت کا دروہور تمھارے دانت کے دروہور کا خیال نہیں ہے۔ ارادہ و خیال کی توجیہ علیت جوہر، مماثلت یا مطابقت وغیرہ کے اصول سے نہیں ہو سکتی۔ اسی لئے حقیقت اور آزادی کی آخری بحث علماء مابعد الطبیعیات کا کام ہے۔ باقی نفسیاتی حیثیت سے ہم کو فکر و ارادہ کے آخری امکان سے بحث نہیں، بلکہ محض ان کے طریق و وقوع سے نہ حیثیت اس کے، کہ یہ ابسے رمانی اعمال ہیں، جو انفرادی ذہن میں واقع ہوتے ہیں۔

تَمَّتْ

صحنامہ

حالیہ نفسیات

صحیح	غلط	نفسیا	صحیح	غلط	نفسیا
۴	۳	۲ ۱	۴	۳	۲ ۱
ہی	سی	۵ ۱	قوی	قوی	۲۴ ۱۵
کوئی	گوئی	۶ ۱ ۱	یکہ	یکہ	۱۹ ۱۶
حس تار	حس تار	۲۳ ۱ ۲	میکڈوگل	میکڈوگل	۲۲ ۲۰
ڈھیر	ڈھیر	۱۹ ۱ ۲	با احتیاط	با احتیاط	۱ ۲۹
حس سے	بس سے	۲۴ ۱ ۱	آزمائش	آزمائش	۲ "
سے	ہے	۱۵ ۱ ۱۳	کی علامت کھی گئی ہے	رکھی گئی ہے	۱۸ ۵۰
کیسی	کسی	۲۵ ۱ ۲۳	یا	یا	۲۱ "
استغراق	استغراق	۲ ۱ ۲۴	کچھ	کچھ	۳ ۶۳
طرف	صرف	۱ ۱ ۲۸	عصبیات	عصبات	۸ ۶۴
ہوئیں	ہوئیں	۱۶ ۱ ۳۰	سپاہی	سپاہی	۱۹ ۶۵
موضوع	موزوں	۱۶ ۱ ۳۲	میکڈوگل	میکڈوگل	۲۲ ۶۸
مجموعہ	مجمود	۱۶ ۱ ۳۶	کر رہے ہوں	کر رہے ہوں	۲۲ ۹۶
ایک خاص	خاص	۴ ۱ ۳۸	شے	سے	۱۰ ۹۷
کیلیپر	کیلیپر	۱۲ "	ہی	یہی	۰ "

صفحہ	غلط	صحیح	صفحہ	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۱	۲	۳
۱۳۴	۵	اسیٹھ ہم دہن	۲۷۸	۱۶	سطحوں امتیاز
۱۳۵	۵	اور	۲۸۰	۷	ہونا چاہئے
۱۳۹	۴	کرنے کے	۲۸۴	۷	دو یہ
۱۶۳	۲۵	لے دو جرج کام اور	۱۰	۱۰	بالا اصول
۱۷۱	۱۱	جز نہایت	۱۳	۱۳	بھی
۱۷۲	۱۲	اثر لی	۷	۷	کو
۱۷۲	۹	اقبال	۱۷۳	۱۷	ایسی حالت
۱۷۳	۲۵	ٹھنڈک ساتھ	۲۲	۲۲	دہن
۱۷۵	۱۶	ٹھنڈا	۲	۲	پھسانے
۱۸۲	۲	نشینی	۷	۷	دروازے
۱۸۷	۷	کر دیتے ہیں	۱۱	۱۱	کالینکی
۱۸۸	۲۲	طبعی	۱۲	۱۲	غیر تشنی بخش
۲۰۴	۱۰	تجدید	۲۳	۲۳	م
۲۰۷	۷	مسٹر ٹین	۵	۵	حالات
۲۱۰	۱۲	خوراک	۱۱	۱۱	صادق آتا ہے
۲۲۳	۱	مکانی	۱۲	۱۲	سے
۲۲۸	۱	ہوا	۱۲	۱۲	میکڈوگل
۲۴۱	۱۷	جس	۲	۲	طرق
۲۴۷	۵	مبنی	۱۲	۱۲	انساٹکو پیڈیا
۲۵۱	۲۳	کبود و سبز	۲۳	۲۳	صفحہ ۵۸۴
۲۵۶	۱۰	پیدہ ہونے کے بعد	۲۴	۲۴	صفحہ ۵۵۴

صفحہ	صفحہ	غلط	صحیح	غلط	صحیح	صفحہ	صفحہ
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۳۶۹	۳	تو غار جی	تو غار جی	۶	۵	۱	۱
۳۷۶	۴	ادراکالات	اوراکات	۱۱	۵۱۳	۱۱	۱
۳۹۹	۲۱	ایقہ	اتیر	۷	۵۱۷	۷	۱
۴۰۶	۶	لینے ابتدائی	اپنی ابتدائی ہی	۷	۵۱۷	۷	۱
۴۱۷	۴	لے	لے	۷	۵۱۷	۷	۱
۴۲۸	۱۷	آزادانہ	ارادانہ	۲۵	۵۲۵	۲۵	۱
۴۳۸	۱۹	خصوصیت میر	خصوصیت میر	۵	۵۲۹	۵	۱
۴۵۰	۲۵	مسئلہ ہم جودی	مسئلہ ہم جودی	۱	۵۵۲	۱	۱
۴۳۰	۷	اجرا کی	اخرا کی	۱۶	۵۵۸	۱۶	۱
۴۳۸	۱۳	امدادیت	امدادیت	۱۹	۵۵۸	۱۹	۱
۴۴۸	۱۹	ڈاکٹر میڈ	ڈاکٹر میڈ	۱۴	۵۵۹	۱۴	۱
۴۵۶	۹	محل ہوتا ہے	محل ہوتی ہے	۱۵	۵۶۰	۱۵	۱
۴۵۶	۱۳	قوت بہت	قوت امتیاز بہت	۴	۵۶۴	۴	۱
۴۵۷	۲۰	اعتیار	اعتبار	۵	۵۶۴	۵	۱
۴۶۶	۳	اگر	اگر	۱۳	۵۷۲	۱۳	۱
۴۶۹	۸	لحظہ	لحہ	۱	۵۷۷	۱	۱
۴۸۳	۳	رجتوں	رجنوں	۸	۵۹۰	۸	۱
۴۹۳	۲۱	بھی	بھی	۱۸	۵۹۳	۱۸	۱
۴۹۵	۲۰	ادراک	ادراکات	۱۸	۶۱۱	۱۸	۱
۴۹۶	۳	ڈاکٹر وارڈ	ڈاکٹر وارڈ	۱۷	۶۱۵	۱۷	۱
۵۰۴	۱۶	ولعیہ	وہ بعینہ	۲۳	۶۱۷	۲۳	۱
۵۰۴	۲۲	کشر	کشر	۱	۶۱۷	۱	۱

صحیح	غلط	ک	نہیا	صحیح	غلط	ک	نہیا
۴	۳	۲	۱	۴	۳	۲	۱
ہونا	ہوتی	۴	۶۵۰	کھیلوں	کھاؤں	۱۵	۶۱۸
اس	اسی	۱۸	۶۵۳	ساتھ	ہاتھ	۱۰	۶۲۵
حوالیں	حوالیں	۱۰	۶۵۵	ہافات	ہافات	۱	۶۳۷
انکار	انکاد	۲۱	۶۵۹	فائل	فائل	۸	۶۴۱
مغلوب	فلوب	۷	۶۶۰	اختیار	اختیار	۷	۶۴۵

— — — — —

